COLEÇÃO DOS GRANDES TEMAS SOCIAIS

Fazem parte desta coleção as seguintes obras de Mário Ferreira dos Santos:

1) Tratado de Economia I vol.
2) Tratado de Economia II vol.
3) Filosofia e História da Cultura I vol.
4) Filosofia e História da Cultura II vol.
5) Filosofia e História da Cultura III vol.
6) Análise de Temas Sociais I vol.
7) Análise de Temas Sociais II vol.
8) Análise de Temas Sociais III vol.
9) O Problema Social

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

1001005343

ANÁLISE DE TEMAS SOCIAIS

LIVRARIA E EDITÔRA LOGOS LTDA.
Rua 15 de Novembro, 137, — 8.º Andar — Telefone: 35-6080
SÃO PAULO — BRASIL

1.ª edição Junho de 1962
2.ª edição, fevereiro de 1964

ADVERTÊNCIA AO LEITOR

Sem dúvida, para a Filosofia, o vocabulário é de máxima importância e, sobretudo, o elemento etimológico da composição dos têrmos. Como, na ortografia atual, são dispensadas certas consoantes (mudas, entretanto, na linguagem de hoje), nós as conservamos apenas quando contribuem para apontar étimos que facilitem a melhor compreensão da formação histórica do têrmo empregado, e apenas quando julgamos conveniente chamar a atenção do leitor para êles. Fazemos esta observação sòmente para evitar a estranheza que possa causar a conservação de tal grafia.

MÁRIO FERREIRA DOS SANTOS

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS

Êste livro foi composto e impresso para a Livraria e Editôra LOGOS Ltda., na Gráfica e Editôra MINOX Ltda., à av. Conceição, 645 — SAO PAULO

ÍNDICE

As Idéias Liberais 11
Do Conceito Político e Econômico de Liberdade 13
O Humanismo 19
O Liberalismo e a Democracia 27
A Tensão Democrática 35
Povo, Nação e Raça 45
O Conceito de Nação e o de Estado 49
As Novas Hipóstases 59
O Nacionalismo 65
O Nacionalismo Moderno 71
Razões do Nacionalismo 79
Rápida Análise do Conceito Jurídico de Estado 83
A Ética 91
Os Impulsos Humanos 105
O Conceito de Socialismo 111
Condições Essenciais de Socialismo 113
O Acto Humano e o Socialismo 121
Caracterologia e Socialismo 127
O Conceito de Soberania 131
O Pensamento Cristão 141
O Estado e a Cultura 147
Conhecimento e Liberdade 159
Gregos e Romanos 163
O Valor, a Plus-Valia e o Lucro 169
Concepções Genéricas 171
Alguns Comentários Imprescindíveis Sôbre o Valor Aplicáveis à Economia 177
As Teorias do Valor 181
Teoria Proudhoniana do Valor 185
Teoria Marginalista do Valor 189
Nossa Posição Sôbre a Teoria do Valor 193
A Filosofia Concreta e o Tema do Valor na Economia 199

As Idéias Liberais

DO CONCEITO POLÍTICO E ECONÔMICO DE LIBERDADE

Há, no pensamento moderno e na linguagem dos partidos políticos, na literatura dos jornais e na oratória dos comícios e das palestras eleitoralistas, a persistência teimosa de certos erros, que são causadores de conseqüências desagradáveis e prejudiciais à humanidade.

Um dêsses erros consiste em confundir **individualismo** com mero **egoísmo**, e até com **egolatria**; outro consiste em confundir **liberalismo**, em sentido **político**, com **liberalismo** em sentido **econômico**, e até considerar que o **liberalismo é uma doutrina burguesa.**

Na Ética, pode-se considerar o **individualismo** em **latu sensu** como tôda doutrina ou posição tendente a actualizar e a supervalorizar o indivíduo ou o individual. Se é tomado o indivíduo ou o individual como máximo valor entre outros valôres, temos, então, as combinações em que o têrmo pode ser empregado, como se vê no individualismo religioso. Contudo, quando considerado o indivíduo ou o individual como o **mais importante** entre os valôres, é o individualismo tomado em **strictu sensu**, e assume tôda a variedade de modos individualistas de conceber. Entre êsses, podemos salientar o **individualismo** em oposição ao **estatismo** (valorização do Estado), por cuja doutrina se afirma que o Estado exerce um poder indevido e demasiado sôbre o indivíduo, e que o bem do homem está no desenvolvimento da iniciativa dêste ao lado da reducção das funções daquele apenas ao imprescindível, como se observa no **liberalismo**, no **individualismo spenceriano**, e até na supressão do Estado, como é o ideal do chamado **anarquismo individualista.**

Além dêsse modo restrito de sentir o individualismo, outros podem surgir como variantes, tais como o direito e também a obrigação do indivíduo discutir, dentro da sociedade, as ordens emanadas pelo govêrno e de opor-se a elas, quando injustas, ou, então, a concepção de que a única realidade, na sociedade, é o indivíduo, e é o bem dos indivíduos, que constitui o bem da totalidade, razão pela qual tôda atenção deve dirigir-se a êste e não ao todo, tomado como algo abstracto. Neste caso, a acção de qualquer organismo de direcção social deve tender ao bem do indivíduo e ao maior número possível, com a finalidade de alcançar a todos, já que da perfeição dos indivíduos se alcançaria a perfeição da totalidade. E, finalmente ,concebe-se como individualista a atitude daquele que, pretendendo defender apenas os seus interêsses ou em nome dêles, julga que pode prejudicar ou alhear-se dos interêsses de terceiros, inclusive os colectivos. Na prática, o desenvolvimento de tal individualismo levaria ao desinterêsse dos direitos e dos bens alheios e da colectividade, o que tornaria a vida social insuportável e geraria a luta, dos que são nela prejudicados, para modificarem o estado de coisas vigorantes. Também se emprega no sentido da acção consistente em desenvolver em cada um o sentido de auto-promoção de sua fôrça e de sua combatividade, com o fito de torná-lo apto a enfrentar as oposições e a concorrência de seus semelhantes, tornando-o capaz de competir e vencer a êstes. Estas últimas espécies de individualismo, pelos aspectos viciosos que oferecem, tornam-se vituperáveis e, conseqüentemente, indignas de serem aceitas, e moralmente devem ser combatidas; e até obstaculizada a sua propaganda. Como naturalmente oferece um aspecto desagradável e indigno tal individualismo, é fácil, para muitos sofistas, atribuir a todo individualismo essa característica, e pregar, dêsse modo, a conveniência virtuosa de o indivíduo ceder ante o Estado, ou a seus organismos, os seus ímpetos individuais, pois o **individualismo** é uma maneira brutal de manifestar-se o egoísmo anti-social. Contudo, nem sempre o individualismo pode ser considerado assim, porque há também aspectos positivos. Dêsse modo, é mister tomar-se todo o cuidado, quando se fala em individualismo, em precisar qual o conteúdo que estamos dando a essa palavra, sob pena de cairmos em primários sofismas, muitas vêzes perigosos. Devemos evitar que se comprometa para sempre êsse têrmo com a acepção que lhe procuram dar

todos os cesariocratas e estatólatras que, apresentando-se como adversários do individualismo egoísta e anti-social, propõem, então, a abolição de tôda liberdade humana, e a submissão total do indivíduo ao poder do Estado. É o que fazem os socialistas autoritários. Para êsses, o socialismo é estatismo, e socialização é entregar ao Estado os bens que se procuram socializar. Chama-se a êsse socialismo de Socialismo de Estado, mas os mesmos sofistas querem convencer os ingênuos, e conseguem convencê-los, que socialismo nada mais é que isso, e socialização de alguma coisa é torná-la propriedade do Estado, como se o Exército, existente nos países organizados pela férrea opressão do Estado, constituíssem um organismo socialista.

Também os têrmos **liberalismo econômico, escola liberal, liberalismo ético** e político não são a mesma coisa. Contudo, um sofista político, depois de mostrar os defeitos do liberalismo econômico, ou do seu desvirtuamento, termina por proclamar: "o liberalismo é, portanto, indigno, e deve ser combatido". Tôda táctica política dos sofistas consiste em criar clichês mentais, esquemas mentais consistentes em conteúdos falsos das idéias, a fim de que elas estejam sempre ligadas aos conteúdos desejados pelos que têm interêsse em torná-los vituperáveis. Qualquer mediocridade política sabe disso, e emprega tais meios com certa eficiência. Contudo, nem sempre os que ouvem ou lêem tais políticos estão devidamente preparados para reagir à sua intenção, e deixam-se embair por conceitos falsos, o que gera gravíssimas conseqüências.

Os socialistas autoritários, que são sempre socialistas de Estado, pois, por mais que combatam a êste, todo seu trabalho consiste em fortalecê-lo cada vez mais, têm o máximo cuidado de considerar como liberalismo o liberalismo econômico, e êste nada mais seria que a liberdade dos empresários econômicos poderem actuar na sociedade, sem embaraços de qualquer espécie, de modo a poderem obter os mais pingues lucros possíveis.

Temos aí três confusões: 1) **liberalismo,** tomado em **latu sensu; liberalismo econômico,** como doutrina econômica; 3) **liberalismo** em sentido vicioso, como liberdade de explorar sob o amparo da **lei** (manchesterismo). Confundi-los como uma coisa só não é apenas

uma prática de tais socialistas. Também autores católicos procedem dêsse modo, e combatem o liberalismo econômico porque julgam os liberais, tomados aqui, em geral, como inimigos da Igreja, quando houve e há liberais religiosos. Façamos a análise por partes, a fim de bem esclarecer êste assunto, e podermos, depois, empregar o que obtemos de nítido e seguro nas análises posteriores que se tornarão necessárias.

Em **latu sensu, liberalismo** é tôda doutrina ou posição tendente a aumentar o campo de acção da liberdade humana, e diminuir, conseqüentemente, o **autoritarismo** nas diversas maneiras como se apresenta.

Aplicado o liberalismo a um campo determinado, temos então os sentidos restritos que o têrmo pode tomar, como liberalismo econômico, ético, político, moral, estético, pedagógico, etc.

Ora, desde o momento que se confunda o liberalismo, tomado em **latu sensu,** com o liberalismo econômico da burguesia, que é ainda uma espécie de liberalismo econômico, e mostrado ser êste inconveniente e fonte de prejuízos humanos, é fácil depois combater o **liberalismo** e seu fundamento, que é a **liberdade.** Conseqüentemente, os sofistas políticos, defensores do **autoritarismo** e da **estatolatria,** os cesariocratas impenitentes podem esgrimir argumentos contra a liberdade e, portanto, convencer os famintos e os revoltados de que o caminho da salvação consiste no combate ao "liberalismo".

Ora, antes da burguesia ter alcançado a instauração do liberalismo econômico, o que aliás só o conseguiu em parte, e muito restrita, o liberalismo já era propagado e defendido. Podemos, pois, distinguir as **idéias liberais,** que tivemos oportunidade de examinar sua gênese na parte onde estudamos as **utopias** ocidentais, do **liberalismo burguês.**

O liberalismo (as idéias liberais), em sentido político-filosófico, significa a luta pela liberdade humana em oposição ao autoritarismo, obtendo aquela plenitude de acção em todos os sectôres, restringindo-se quanto possível o despotismo estatal. No entanto, o liberalismo econômico defende a tese da não intervenção do Estado

na economia, como industrial, comerciante ou financista, nem tampouco intervir nas relações econômicas que se formam, não tentando impor sua vontade às constantes econômicas (para alguns são leis), que regulam os factos da Economia. Nesse sentido, o liberalismo econômico já se manifestava na Idade Média. Com a ascensão da burguesia ocidental, que aumentou desmedidamente seu poder econômico e político, o liberalismo começou a tomar um sentido de defesa dos interêsses dêsse estamento econômico e social, e, neste sentido, podemos falar em **liberalismo burguês.** Neste último sentido, não se opõe totalmente ao Estado, pois, pode admiti-lo como órgão de defesa de seus interêsses, nem tampouco se pode confundir estatismo com socialismo, como o fazem alguns dicionaristas, porque não se deve confundir o socialismo autoritário com o libertário, nem o libertarismo pode ser confundido com o liberalismo econômico burguês. A concepção libertária afirma a tendência à plena liberdade com ética e à abolição total do Estado como órgão coactor e monopolizador do poder (**kratos**) político. Há, no liberalismo, muita semelhança ao libertarismo, mas êste é mais extremado que aquêle.

Comecemos, pois, pelo estudo das idéias liberais para chegarmos, depois, ao liberalismo em sentido lato e, finalmente, ao liberalismo econômico, e dêste ao liberalismo burguês.

Pode-se dizer que, desde que o homem existe em sociedade politicamente organizada, manifestaram-se idéias liberais. Sempre desejou o homem a libertação total, anseio natural de tôda espécie, como também examinou, com maior ou menor intensidade, possibilidades de vida mais ou menos livre. Poderíamos, neste sector, pesquisar a História e encontrar passagens em que idéias liberais foram expostas entre os egípcios, os hindus, os chineses, os gregos, os romanos, etc. Como nesta parte desta obra, o que nos interessa é o problema ocidental, já que as idéias nêle surgidas expandem-se pelo mundo, e a Técnica e a Ciência, que êle criou, invadem todos os quadrantes da Terra, e o que o destino da Humanidade está de certo modo condicionado ao presente e ao futuro do ocidente, vamos dedicar-nos às manifestações mais próximas à nossa época, aquelas que, de certo modo, influíram nos principais acontecimentos históricos, que servem de raiz à actual situação em que vivemos.

O HUMANISMO

Como examinamos na parte em que estudamos as **utopias** do Renascimento para cá, vimos que a preocupação sôbre as coisas humanas teve um fluxo imenso nesse período, as quais estavam, de certo modo, em refluxo durante a Idade Média. Tomou o nome de **humanismo** essa preocupação mais acentuada pelas coisas humanas. Mas essa preocupação não foi o resultado de uma escolha intelectual, mas a manifestação de um impulso mais longínquo, que invadiu todos os países europeus, devido com certeza às modificações havidas na estructura da sociedade européia.

A formação dos Estados nacionais, a perda da liberdade, que até então se gozara no sector econômico em face das novas restrições, sem que tal queira dizer que, na Idade Média, se vivera sem elas, pois as havia e muitas; em suma, o surgimento de novas, não conhecidas naquele período, colocou sôbre a mesa o exame do problema do indivíduo e da pessoa humana em face do Estado, do mesmo modo que em nossa época êste problema se coloca novamente, contudo, um tanto desordenado, nas preocupações existencialistas, que também tiveram um certo surto naquele período. A origem, a significação, a justificação ou não do Estado passaram a ser temas que interessavam de modo acentuado aos pensadores de então.

Um tema importante, como vimos no exame das utopias, foi a de saber a origem da sociedade, sem a qual seria impossível buscar a origem do Estado.

Desde logo duas posições extremas poderiam actualizar-se, como se actualizaram: 1) que a sociedade é algo inerente ao homem,

que é essencialmente um animal social, ou 2) que a sociedade é algo posterior ao homem; dêste, portanto, dependente. Neste último caso, a sociedade teria surgido de um acôrdo de vontades individuais, que aceitavam constituir-se em forma de companheirismo, junto com seus semelhantes, aceitando a realidade de novos direitos e de novas obrigações e, conseqüentemente, de restrições em sua vida de relação. Em suma, esta é a concepção contractualista, já examinada. Os que se colocam na primeira posição, admitem que o Estado é, portanto, algo natural, enquanto para os segundos é algo cultural, obra que surge de um acôrdo entre os homens. Contudo, entre essas duas posições, há variantes que mais ou menos aproximam uma de outra, uma escalaridade imensa.

Admitiam muitos, como vimos, que conhecera o homem um estado natural anterior perfeito (uma "idade de ouro") que, posteriormente, perdera ao cair nas formas de sociedade conhecidas então, que criavam obstáculos ao seu pleno desenvolvimento e à sua felicidade, o que dantes não acontecera.

Encontramos êsse pensamento nos gregos, e em linhas gerais vemo-lo em Platão, Sócrates, nos sofistas e nos cínicos, em que encontramos declarados inimigos do Estado e de suas instituições.

As idéias expostas pelos cínicos influíram dois mil anos depois em William Godwin, que pregava a diminuição do poder do Estado ao mínimo possível.

Entre os jesuítas, é sem dúvida Francisco Suarez o grande filósofo, nome imperecível nas letras jurídicas. Também êle combateu a doutrina do direito divino dos reis, e o fêz com energia e sem rebuços. Fundando-se no direito natural, doutrina tão cara aos jesuítas, tantas vêzes caluniados pelos que desejam estabelecer o direito de uns poderem oprimir os outros, postulava que a relação em governante e governado estabelece não só direitos de parte à parte, mas também obrigações de parte à parte. Aos jesuítas se têm atribuído as intenções que os outros, seus adversários, tiveram, do mesmo modo que assistimos a demagogos, que, na verdade, são exploradores e expropriadores em sua vida econômica, acusarem os outros de expropriações e explorações.

Êsse é, por exemplo, o espetáculo mais visível entre nós. Os "amigos do povo" são, na sua maioria, membros de monopólios, usufrutuários de muitas vantagens dadas pelo Estado, péssimos patrões, mas em seus lábios só surgem palavras de adulação aos trabalhadores, e só pregam a libertação da miséria, que êles não conhecem, nem nada fazem na verdade para liquidá-la. Assim como todo homem desonesto atribui a todos a desonestidade, também atribuíam os cesariocratas aos jesuitas de dominar pelo simples facto de que pregavam idéias que não lhes convinha, como não lhes convinha, no Brasil, que defendessem a liberdade do índio, e não defendessem a escravatura do negro. Pois Francisco Suarez, o **doctor eximius,** dizia que o poder por sua natureza, **não deveria estar na mão de um indivíduo só, mas devia estar repartido entre todos** (ideal **pantarquista), porque todos os sêres humanos são iguais por natureza.** E desde o momento que o soberano não respeitasse os direitos dos que compunham a população do país, ou que acaso queria se opor aos direitos inalienáveis do povo (como a liberdade, que é um direito inalienável, saibam bem disso os cesariocratas), cabia, então, aos habitantes do seu país, o direito de insurgirem-se, a fim de proteger seus direitos e defenderem-se contra a tirania.

Não era, pois, de admirar que Jacques I de Inglaterra mandasse queimar na fogueira a obra de Francisco Suarez, e que incitasse o papa a puni-lo, ao mesmo tempo que solicitava ao rei de Espanha que o castigasse.

Se houve assassínios de reis, por homens que se fundaram nas idéias de Suarez e de seu irmão Juan de Mariana, filósofo e jurista também de tanto valor, e se foram injustos ou não, é outra questão. Não somos defensores dos atentados físicos, nem do terror. Mas compreendemos certos excessos que se dão, motivados pelo abuso incontrolado do poder. Não se pode negar que entre católicos e protestantes manifestaram-se muitas personalidades contra o abuso do poder, e que pregaram a reducção do mesmo. Podem muitos dizer, e assim o fazem os inimigos de tôda religião, que tais manifestações obedeciam a interêsses políticos. Mas, seja como fôr, pois não podemos aqui tratar de tais problemas, a verdade é que tais idéias expostas pelos jesuítas, sobretudo a luta que mantiveram em defesa do direito natural, foi uma contribuição decisiva para a formação

das idéias liberais da época moderna e também das idéias libertárias, que surgiram no século passado sobretudo, e que ainda não deram todos os frutos, e encontram agora um campo novo e importante para a sua divulgação e para o seu progresso. E dizemos isto porque em face da estupidez dessas duas últimas grandes guerras e da próxima possível, e que seria a mais cruel de tôdas, a mais destructiva e a mais desumana, começa a despertar na consciência dos mais inteligentes a certeza de que a ambição de poder, ambição desmedida e insaciável, e o Estado omnipotente, que os cesariocratas criaram, são os devoradores de vidas, e que a sua perduração arrastará a humanidade à destruição total.

Expulsos de vários países latinos, os jesuítas encontraram abrigo na Inglaterra. E foi precisamente aí onde mais se desenvolveram as idéias liberais, e de onde elas se espalharam pelo mundo ocidental. Além de William Godwin, temos Joseph Priestley, que defendeu a necessidade da limitação do poder estatal, pelo respeito à soberania, porque o poder tirânico é o rompimento de um pacto social, cabendo, assim, aos oprimidos, o direito de se rebelarem contra o opressor. Richard Price, embora divergindo em muitos pontos de Priestley, afirmava: "Num Estado livre, cada qual é seu próprio legislador. Todos os impostos hão de ser considerados como tributos voluntários para o pagamento dos serviços públicos. Tôda lei deve ser considerada como medida tomada por acôrdo geral para a proteção e segurança do indivíduo, e tôdas as autoridades não só representantes ou delegados, cuja tarefa consiste em executar essas medidas. A declaração que afirma que a liberdade é o govêrno pelas leis, em lugar de o ser pelos homens, corresponde sòmente em parte à verdade. Se as leis são concertadas por um homem ou por uma associação de homens no Estado, em vez de ser os resultados de um acôrdo geral, a condição dos homens sob tal govêrno não se diferencia em absoluto da escravidão."

Também afirmava êle que tal só poderia ser conseguido em pequenos Estados (como a Suíça, hoje, com seus cantões livres), pois os grandes Estados nacionais tornavam impossível tal desejo, ao mesmo tempo que representavam para o mundo um perigo pelas guerras inevitáveis que gerariam, devido à ambição de poder e de domínio.

Surgiu nessa época Thomas Payne, que tanto lutou pelo direito da independência das colônias inglêsas da América. Êle escrevia: "A sociedade é o resultado de nossas necessidades; o govêrno, o resultado de nossa concepção. A sociedade aumenta nossa prosperidade **positivamente**, enquanto associa as nossas inclinações; o govêrno, **negativamente**, enquanto põe um dique a nossos vícios. A sociedade estimula o tráfico mútuo; o govêrno cria diferenças. A sociedade é um protector; o govêrno, um carcereiro. A sociedade é, de tôda forma, uma bendição; o govêrno é, no melhor dos casos, um mal necessário, pois quando sofremos ao sentirmo-nos expostos ao vexames **por um govêrno**, que havíamos suposto talvez um país **sem govêrno**, nossa desgraça é aumentada neste caso pela consciência de que nós mesmos criamos o instrumento com o qual nos açoitam. Como a roupa do homem, assim também o govêrno é só um sinal da inocência perdida."

Payne acreditava, como tantos outros liberais, num progresso humano. Não apenas num progresso da técnica, do aumento de coisas utilizáveis, mas num progresso do homem como pessoa, do homem como liberdade, do homem ingressando definitivamente na humanidade, e não procurando demitir-se dela para aproximar-se dos brutos. A cultura e o seu progresso seriam proporcionados à capacidade de guiar-se por si mesmo, sem a necessidade constante da coacção. Sabemos que muitos argumentaram que tais coisas são impossíveis, que o homem é, por natureza, mau (o que não se provou nem se provará, porque é fundamentalmente falso, como ainda mostraremos), que o homem é demasiadamente egoísta para conviver com seus semelhantes e respeitar-lhes os direitos sem um código penal, e um policial a espreitar-lhe os passos, que tais progressos são impossíveis e que, portanto, tudo deve continuar como está e os cesariocratas a surgirem como cogumelos, e a ameaçarem os destinos do mundo como vemos hoje. E êsses destinos estão a depender de alguns homens que não primam pela sabedoria, nem pela capacidade, alguns de uma mediocridade dolorosa e de um primarismo bárbaro, mas que têm suspenso de suas mãos e de sua vontade o futuro dos homens. Com que espanto a humanidade futura, se sobreviver à brutalidade, ao ter atingido a um grau mais elevado de saber e de consciência, olhará nossa época, que dependeu de homens

como Stálin, Hitler, Mussolini... Se admitimos que o homem primitivo era ignorante, e o era, de cultura inferior, e temos os exemplos dos primitivos modernos, e o que dêles restou para nos testemunhar o grau de saber a que haviam atingido, e ao assistirmos ao progresso verificado em certos sectores da cultura humana, ninguém pode negar que o homem é capaz de progresso e que essa capacidade não a encontramos nos animais. O homem testemunha suas possibilidades de perfeição. E desejá-la, não só na Técnica, mas em muitas coisas, onde já se manifestaram aspectos progressistas, como na arte de curar, na arte de educar (não na falsa pedagogia fundada em experiências inconsistentes e accidentais, nem em doutrinas fundamentalmente falsas, que só têm servido para tornar mais grave o problema pedagógico do homem), nas relações humanas, onde encontramos muitas atitudes de compreensão, raras em outras ocasiões, na capacidade de usufruir um bem colectivo, respeitando-o, na capacidade de estabelecer a cooperação internacional no campo do saber, e muitas outras manifestações de aumento gradativo da perfeição, é lógico, é curial, que o aumento do poder do Estado é uma excrescência, é um anacronismo no meio de tudo isso. Quando assistimos a exemplos de povos que gozam de liberdade, e onde convivem os cidadãos uns com os outros, num mútuo respeito, é natural que nos espante que ainda haja necessidade de aumentar cada vez mais o poder coactivo do Estado. Mas há razões para tal e, como ainda veremos, os que mais pregam a necessidade de aumentar o poder do Estado são precisamente aquêles mesmos que dão as razões que **justificam** êsse aumento, são êles mesmos que fomentam a irrupção de factos que põem em risco a ordem, para depois solicitarem maior poder para fortalecer a ordem.

Também êste é um ponto que nos caberá tratar mais adiante, porque há aqui muitas sugestões, e também muitas denúncias, que se referem às velhas tácticas dos interessados, que usam o adversário, muitas vêzes estipendiado e mantido por êles, para justificar uma reacção. Assim há os que fomentam e auxiliam a propaganda de uma idéia subversiva, que ameace a ordem vigente, para depois solicitarem plenos poderes para manter e salvar a ordem, e obtido o máximo poder, não tornam a cedê-lo mais senão pela violência. Há defensores do capitalismo internacional, que financiam o nacionalismo, porque êste lhes traz certos proveitos; fomentam a propaganda da paz para dar aos ingênuos a impressão de que a paz está garantida, e poderem com mais segurança preparar a guerra, pois os ingênuos, convencidos que os movimentos pacifistas são suficientes para assegurar a paz, dormem sem sobressaltos, enquanto os fomentadores de guerras trabalham incessantemente na fabricação de armamentos e na preparação do conflito. O Estado, dizia Nietzsche, mente em tôdas as línguas do mundo, e até quando morde, porque até os seus dentes são falsos. Quando fala de Paz, na verdade prepara-se para a guerra; quando fala na legalidade, prepara-se para rompê-la; quando fala no bem colectivo, é para arrancar do povo alguma coisa na forma de novas verbas ou de novos tributos e dar assim meios para favorecer seus apaniguados. Mente sempre. Contudo, há graus, e é mister considerar os graus, porque nem todos os estatistas são iguais, nem todos os governantes são iguais no modo de proceder.

O LIBERALISMO E A DEMOCRACIA

Volvendo às doutrinas liberais, expostas na Inglaterra, poderíamos ainda citar inúmeras passagens de John Stuart Mill, Thomas Buckle, E. H. Lecky, Herbert Spencer, Byron, Southey, Coleridge, Shelley e tantos outros que defenderam idéias semelhantes. E ainda hoje, pois, na Inglaterra, é onde há o mais notável núcleo de libertários da actualidade, de cujo grupo tomam parte inúmeros filósofos, cientistas, artistas famosos, e editam um belo semanário, que prima pela qualidade da matéria exposta, que é **Freedom** (Liberdade).

As idéias liberais inglêsas tiveram um grande papel nos Estados Unidos. Pode-se dizer que foram inglêses os que separaram os Estados Unidos da Inglaterra, inglêses com idéias vindas da Inglaterra.

As idéias liberais tiveram um grande desenvolvimento na América. George Washington, antes de chefiar a libertação da América do Norte do domínio inglês, manifestava idéias radicais, e considerava que o "govêrno não conhece nem a razão nem a convicção, e por isto não é outra coisa que a violência. Do mesmo modo que o fogo é um servidor perigoso e um senhor terrível. Não deveria nunca dar-se-lhe oportunidade para os actos irresponsáveis." Contudo, Washington ao chegar ao govêrno teve de renegar muito das suas idéias.

Thomas Jefferson dizia que "o melhor govêrno é o que governa menos" e considerava como despotismo tôda e qualquer intromissão do govêrno na vida pessoal dos cidadãos. Que dizer-se dos cesariocratas modernos, que além de interferirem na vida pública dos homens, interferem também na vida particular? Em sua ambição de

poder, e sequiosos de todo poder, interferem até na família, até no sagrado direito do pátrio-poder, a ponto de considerarem que o Estado, com a sua burocratizada educação, é mais competente para educar crianças que os pais. Assistiu-se a tal coisa no hitlerismo, no fascismo, no bolchevismo e nos sequazes e satélites dos países, onde dominaram e ainda dominam essas idéias.

Benjamin Franklin afirmava com ênfase: "O que está disposto a abandonar uma parte essencial de sua liberdade para conseguir em troca uma segurança temporal de sua pessoa, pertence aos que não merecem nem a liberdade nem a segurança." E hoje há tantos que num **acto de liberdade** "transferem-na" aos cesariocratas, alienam-na, para livrarem-se do "pêso da liberdade e da responsabilidade", como o diziam os nazistas e fascistas, e hoje dizem os bolchevistas. A liberdade é um trambolho, e só serve para prejudicar o homem. É preferível aliená-la em favor dos chefes, dos líderes, dos **führer,** dos **duci,** dos caudilhos. E palavras contrárias pronunciaram Wendell Phillips, Lincoln, Emerson. Êste dizia: "Todo Estado actual está corrompido. Os homens não deveriam obedecer demasiadamente às leis." E Thoreau, tomando as palavras de Jefferson, escrevia: "Reconheço do fundo d'alma êste princípio: o melhor govêrno é o que governa menos; só desejo que se possa avançar mais rápida e sistemàticamente de acôrdo com êste princípio. Justamente empregado, êsse pensamento implica ainda outro, que aprovo igualmente: o melhor govêrno é, em geral, o que não governa."

Surgiram os Estados Unidos envoltos em idéias liberais e até bem libertárias, e a formação política daquele grande país revelou o domínio do federalismo e da liberdade máxima.

Pode-se dizer que o liberalismo, nesse sentido, é intrínseco à Economia. Já demonstramos que esta é por natureza pacífica e liberal, já que a pilhagem, a expropriação não são actos econômicos, mas actos anti-éticos, que se dão no campo da economia, extra-econômicos, intrìnsecamente não-econômicos. Contudo, nem todo empresário utilitário está totalmente imerso no campo da Economia. É um ser movido também por outros factôres. Se alguns apenas se satisfazem em obter seus lucros, e dêles tirar o melhor proveito, outros desejam dominar, superar, vencer os adversários e concorrentes, liquidando-os, humilhando-os, ou ainda, pretendem assegurar lucros pelos meios mais seguros, como sejam os que podem propiciar o monopólio concedido pelo govêrno, e defendido e amparado pela fôrça do Estado.

Por outro lado, o empresário econômico, que deseja a liberdade de acção, também deseja o amparo, a segurança, a proteção, e tôda a vez que pode solicitá-la, êle a solicita. Ademais, a liberdade, que lhe é concedida, que é da natureza da economia, leva-o a abusos que decorrem de sua concupiscência, do seu apetite desmesurado de lucro fácil e rápido. E como os prejudicados não têm fôrça suficiente para enfrentar a ganância desenfreada, e apelam ao poder para defendê-los, quem poderia evitar que todos os candidatos aos postos de mando não fôssem explorar o desejo de protecção dos oprimidos, para dêles fazer o esteio para a sua conquista do poder?

A burguesia, quando, ao fundar-se no liberalismo, defendeu o liberalismo econômico, fazia-o no intuito de defender seus direitos à producção e à vida econômica, para garantir as suas conquistas, e ter a liberdade de acção necessária. Mas, aquêles, cuja acção econômica necessita do amparo e da protecção estatal, e que precisam assegurar uma situação privilegiada, são os primeiros a apelar para o poder do Estado. É a própria burguesia que prepara o fortalecimento do Estado, que, aos poucos, pela ingerência na vida econômica, termina por expropriá-la, através da revolução popular chefiada pelos cesariocratas. A nobreza também, para assegurar seus privilégios, precisa do poder do Estado, e o fortalece para fortalecer-se e, dêsse modo, ao apoiar os empresários utilitários, para garantir as bases do seu poder, prepara o advento ao poder dos empresários, e assim sucessivamente.

As idéias liberais foram aproveitadas pela burguesia ocidental e o são enquanto lhe são favoráveis. Mas, entre os próprios burgueses, há os que as condenam, e êstes são, em geral, os que constituem as grandes unidades econômicas, que vivem dos favores e das regalias que lhes dá o Estado. Por isso se aliam aos políticos e fazem a política dos bastidores, manejando muitos ao seu sabor. São êsses os aspectos que justificam a parte de verdade que tem a concepção econômica da História, ao afirmar que a economia dirige a política.

Há um sector da política dirigido pela economia, como há um sector de economia dirigido pela política. Se actualizarmos apenas um dêsses aspectos, é possível concluir ora que a economia dirige a política, ora o inverso. Contudo, se se faz a distinção que se torna necessária, compreende-se que há uma cooperação de tais factôres, que, contudo, se interactuam, um estimulando a acção do outro, e trazendo contribuições que fortalecem, segundo a variedade dos interêsses, a variedade das conseqüências e da actuação heterogênea dos elementos componentes da sociedade.

As idéias liberais não se apresentaram apenas na Inglaterra, e não tiveram apenas nos Estados Unidos uma repercussão, pois se alastraram pelas Américas em geral, como o comprova a luta pela emancipação das colônias hispano-americanas e, no Brasil, onde se deram vários surtos libertários, como também invadiram a Europa. Encontramos manifestações na Alemanha com Lessing, com Herder, com Schiller, com Goethe, com Wieland, com Lichtenberg, com Hölderlin, com Humboldt, e muitos outros, como na França com Diderot, com Jean Paul, Seume, com D'Alembert, com os enciclopedistas, d'Holbach, Condorcet, etc.

Dêste modo, homens distantes uns dos outros no sector da filosofia, no modo de pensar, encontravam-se quase sempre unidos na defesa da liberdade, o que levou um grande pensador a dizer que "a cultura é por natureza libertária" ou que "a essência da sabedoria é libertária".

Podemos agora alcançar a distinção que desejávamos fazer no início entre idéias liberais e libertárias, que já fizemos, e entre liberalismo, tomado em sentido geral, e liberalismo econômico. O liberalismo econômico é a aplicação das idéias liberais à Economia, e em suas linhas mestras é a doutrina que prega a não interferência do Estado nas funções pròpriamente econômicas (agrícolas, industriais, comerciais e financeiras), e também nas relações econômicas entre os indivíduos. Contudo, os liberalistas econômicos fizeram algumas concessões, e estas exigiram outras. Muitos chamados liberais ficaram entre o Estatismo e o liberalismo. Hoje, nesta hora que vivemos, é o Estatismo que conhece um fluxo exagerado, como o conheceu no Renascimento. Como a lei da alternância rege

tôdas as coisas humanas, não é de admirar que sobrevenha um movimento em favor de uma valorização do liberalismo da Idade Média, e também do liberalismo inglês e dos primórdios da Independência Americana. Contudo, na História, não há retornos e repetições completas, mas apenas analogias. Êsses renascimentos são outros tantos equívocos; mas o caminho que se abre ruma para as idéias libertárias. E foi o que sentiu Stálin, pouco tempo antes de morrer, quando chamava a atenção dos seus companheiros de partido, que o malôgro do socialismo de Estado, e neste ponto reconhecia que, na Rússia, se cometiam muitos erros, levaria a uma revivescência das doutrinas chamadas anarquistas, e que estas encontrariam, ali, um campo favorável. Realmente, assistia a Stalin muita razão. A juventude russa mostra um cansaço evidente do despotismo e manifesta ineqüivocamente a sua revolta, como o mostra a juventude em todo o mundo. Ademais, os próprios bolchevistas já aceitam que não é mais válida a tese da ditadura do proletariado, e muitos, na Rússia, já falam na necessidade do perecimento do Estado. Mas, estamos tangendo outro ponto, que virá a seu tempo.

A liberdade é inalienável e aquêles que afirmam que podem cedê-la ao Estado, para que êle faça o que a sociedade necessita para o seu bem (porque para os Estatólatras, o Estado é a nova providência, a verdadeira providência, que substitui a divina, e para êles com muito mais lógica e razão), enganam-se redondamente por ignorância e muitos por má fé. A liberdade é inalienável, porque aquêle que diz que a cede em favor do Estado apenas quer renunciar dentro de si a sua própria capacidade de escolha, sua capacidade de julgar, demitindo-se da humanidade, e renegando, em si, o que de mais perfeito alcançou o homem: a capacidade de julgar e de escolher, sem ser apenas um móvel impulsionado por sentimentos e afeições. Que algo há mais nobre do que dar a quem odiamos o que lhe é de justiça? Êsse acto é humano e não animal. Jamais êste terá caridade para o inimigo. A magnanimidade é acessível ao homem, e é ela grande quando escolhida. Assim a liberdade revela-se, sobretudo, na prática da virtude, tendo como origem a vontade humana. É a liberdade em nós que faz de nossa fraqueza fôrça, quando trememos ante o perigo que nos ameaça e, no entanto, escolhemos manter-nos senhores de nós mesmos, e mobilizamos nossas fôrças de inibição para

vencermos o nosso mêdo. Aí afirmamos a nossa coragem, a verdadeira coragem, não aquela que é producto de uma espontaneidade irreflectida, porque esta é muitas vêzes apenas a audácia, a temeridade apenas, mas a que é producto de uma escolha, de um juízo, que preferiu entre duas ou mais possibilidades, aquela mais digna, porque foi valorada com inteligência. A liberdade manifesta-se no **acto humano.** Um êrro será fazer do homem apenas um autômato movido por tudo quanto constitui o móvel animal, acrescentando-se apenas os reflexos da vida humana. O homem não é autômato, porque há nêle sempre algo que supera o corpo. Até aquêle que, levado pelo vício, não controla a si mesmo mais, e deixa-se arrastar, avassalado pelo desejo, êste mesmo tem consciência de sua fraqueza, sabe que erra, sem poder opor um impecilho à sua queda, mas é capaz de julgar o êrro que pratica, embora não possa ou não possua vontade suficiente para dominar-se. A liberdade é sempre a capacidade humana de julgar entre possibilidades e preferir, escolher entre futuros possíveis.

É muito comum, como dissemos, confundir **liberalismo econômico** com **manchesterismo.** Muitos dos que desejam combater o liberalismo na Economia, usam o sofisma de confundi-lo com o manchesterismo. E depois, mostrando os erros, defeitos e males de que êste está eivado, e que o leva à rejeição, é fácil acusar ao liberalismo, e propor a sua rejeição, desde que é unìvocamente tratado, como se fôsse aquêle. Por outro lado, é mister também distinguir liberalismo e democracia, que são, deliberadamente, confundidos, quando há profundas distinções entre as duas idéias. Portanto, para que possamos fazer a crítica devida a êste tema, devemos, primeiramente, examinar as diferenças que há entre tais conceitos.

Acentuava Louis Baudin que se devia distinguir o liberalismo clássico, o liberalismo puro e o liberalismo individualista. Aplicado à Economia, o primeiro é o que defende a ordem natural. Impõe-se uma distinção entre o liberalismo inglês e o liberalismo francês. O primeiro tem a sua origem, para muitos, nas idéias puritanas, fundadas no livre exame. Para o francês, o liberal executa a ordem, a ordem natural da Economia, mas obediente aos

preceitos da razão. O liberal puro é o que visualiza apenas a liberdade, e entra em luta aberta contra os poderes econômicos e os políticos.

O liberalismo individualista é uma conseqüência do liberalismo em geral, uma aplicação no campo social, econômico e político, dos princípios gerais do liberalismo.

A TENSÃO DEMOCRÁTICA

A luta pela liberdade acompanhou o homem em todos os seus estágios, desde que se tornou realmente homem. Às idéias liberais sempre animaram os corações humanos. Contudo, o liberalismo ocidental tomou certos aspectos específicos e apresentou uma heterogeneidade muito grande, que nos explica as diversas maneiras de visualizá-lo, bem como as variantes e certas incoerências, que encontramos nos liberais, influenciados por outros factôres, que êles desconsideram, como os estamentos em seus diversos planos, os caracterológicos, a influência da técnica, e do próprio processo histórico.

Impõe-se, ademais, fazer a distinção entre liberalismo e democracia, tantas vêzes confundidos. Se realmente os chamados partidos democráticos mantêm em seus programas muitas idéias liberais, a confusão não procede, porque há distinções fundamentais. O liberalismo baseia-se na liberdade individual, e vê a sociedade como uma unidade complexa dessas individualidades. Ademais, o bem colectivo é dependente do bem de cada indivíduo, porque a sociedade é uma soma. É verdade que considerar a sociedade apenas como uma soma leva a vários equívocos, pois esta pode ser tomada apenas quantitativamente como uma agregação, ou pode ser tomada intensivamente, com um aspecto específico distinto das partes, como uma **tensão** e, neste caso, a sêres de espécies diferentes devem corresponder, também, características diferentes. Ora, na Filosofia se estuda a variedade das unidades, pois umas podem ser **unum per se,** e neste caso com uma especificidade outra que os elementos componentes, como se vê com a água, que é especìficamente distinta dos elementos componentes, oxigênio e hidrogênio, ora como **unum per accidens,** um por accidente, como uma soma qualquer de laranjas reunidas, ou de lenha colocada de modo a for-

mar um monte, amontoadas. São distintas essas unidades, sem dúvida, porque, na primeira, há uma coerência do todo, que coerencia coactamente as partes, que de certo modo estão virtualizadas na totalidade, bem como esta exerce sôbre o todo um domínio determinado, de modo que as partes actuam segundo uma normal, que é dada pelo todo. Ora, a sociedade humana pode ser visualizada apenas como um todo **per accidens** e, neste caso, a família seria apenas uma mera agregação de dois indivíduos que procriam filhos, o que, na verdade, não é. Ou, então, constitui uma tensão própria, com uma coerência própria, formada pela subordinação relativa dos elementos componentes de sua estructura que, de certo modo, virtualizam algumas de suas possibilidades, para manter a convivência de acôrdo com o interêsse da totalidade. Considerar a sociedade humana apenas como uma agregação de mônadas, portanto meramente accidental, é uma concepção falsa da realidade. Considerar, porém, essa totalidade como uma rígida unidade de simplicidade, **unum per se**, na qual a subordinação das partes é total, também é outro exagêro.

E eis aqui o ponto importante que se pode estabelecer no exame desta matéria. É que entre êsses dois extremos, polares sem dúvida, há uma gama de escalaridade tensional muito ampla, pois ora encontramos unidades sociais mais coerentes, de coesão mais forte, ora de menor coesão. Está precisamente na maneira de conceber a espécie dessas unidades, que surge a distinção entre as diversas maneiras de conceber o liberalismo e a democracia.

O liberalismo busca preservar o indivíduo e a sua liberdade, tanto quanto possível, das usurpações que lhe são exteriores. Dêste modo, o Estado apenas se justifica na proporção em que garante, assegura e protege essa liberdade. O Estado deve proceder, assim, **negativamente;** ou seja, afastado o que obstaculiza a plena realização da liberdade humana, naturalmente sempre considerada com base ética, e não a liberdade de exercício de que podem gozar até os animais.

A democracia, contudo, não parte pròpriamente do indivíduo como a única realidade social, e não considera que a vida social se processa apenas através de relações entre os indivíduos. **A democracia admite uma realidade acima dos indivíduos, que compõem quantitativamente a sociedade. Considera, ainda, outra realidade: o povo, a comunidade.**

Se essa realidade é apenas uma abstracção inane, então terão razão, os liberais e os libertários, que acusam a aceitação dessa falsa realidade ter sido a causa de funestos resultados para a vida humana.

Se, contudo, essa abstracção tem fundamento real, já a discussão muda de figura, por apresentar outras possibilidades, que devem ser examinadas.

A não clara compreensão dessa distinção, que estamos agora fazendo, levou a tantos erros e a tantas inúteis discussões, bem como a inúmeros livros que se escreveram, que serviram apenas para aumentar a confusão, em vez de esclarecerem e explicarem as dificuldades que se apresentam neste campo de especulações filosóficas e sociais.

Um pouco de História nos ajudará muito a examinar com cuidado e segurança esta matéria importante.

Partamos do período aristocrático. A soberania cabia ao Rei. Que se entende por soberania? Em seu sentido mais amplo e específico, é a suprema autoridade política numa sociedade. Essa soberania admite, porém, uma hierarquia, pois as autoridades inferiores actuam soberanamente pela delegação, que lhe é dada pela superior. E **soberana** se chama a autoridade suprema.

No domínio aristocrata, é o Rei, cujo poder lhe é delegado pela soberania dos que representam as diversas castas ou grupos, como na eleição do rei dos Asturianos, como vimos, ou entre os antigos poloneses, ou pela afirmação de que é uma delegação da soberania divina, como o pretendiam os defensores do direito divino dos reis, ou é por delegação popular, quando se considera que a soberania emana do povo.

No regime democrático, considera-se que **a soberania emana do povo.** Ora, tal postulado justificava a luta popular contra a opressão dos reis, contra a tirania.

Pela especulação filosófica, busca o homem dominar as razões e os porquês dos acontecimentos e de si mesmo. Pela acção social, busca dominar os poderes que lhe podem ampliar o poder ou desviar os obstáculos que lhe impedem o prosseguimento de seu justo apetite de felicidade, que é a consecução da tranqüilidade obtida, após a vitória, após o afastamento ou aniquilamento do obstáculo. Como o homem, porém, é um ser deficiente, e não pode alcançar a plenitude máxima de sua forma, como não o pode nenhum ser finito, como se demonstra de modo apodítico pela **filosofia concreta,** também seu apetite não cessa senão transeuntemente, nos momentos de equilíbrio e de tranqüilidade após a vitória, que o põem num estado de plenitude passageira, mas relativa à vitória conseguida, êsse estado de **glória,** que todos conhecem no momento em que vencem um obstáculo. Mas a tranqüilização é passageira, porque nenhuma vitória humana poderá dar ao homem a plenitude absoluta que não lhe cabe, e é desproporcionada a sua natureza finita e deficiente. Nesse caso, desperta-se novamente o apetite, embora dirigido para outro fim, mas o espicaça novamente a novo cometimento. Por isso pode-se dizer que o antagonismo do homem com a natureza, e consigo mesmo, é constante enquanto existir o homem neste estado em que está. Para algumas religiões superiores, como a cristã, o homem não é apenas a finitude material, mas também possui um princípio não-material, imaterial e criador, que é um princípio espiritual, um outro modo de ser que não se reduz ao que se considera matéria. Êsse princípio, prisioneiro ao corpo (como o compreendem os pitagóricos-platônicos), ou forma do corpo (como o compreendem os tomistas), é real-realmente distinto daquele e, portanto, podem existir independentemente do corpo, já que o perecimento é próprio dos sêres materiais, que são compostos de elementos destacáveis, enquanto aquêle caracteriza-se pela simplicidade. Neste caso, sua alma não conhece a morte que o corpo conhece, de modo que a tranqüilidade total só pode ser adquirida **post-mortem.**

Após essa digressão, devemos agora enfrentar o problema que nos surge em face da realidade do que fundamenta as concepções democráticas, que se baseiam na soberania do povo. Como desde logo é fácil verificar, não se trata de um tema fácil, sobretudo porque encontramos também concepções absolutistas (autoritárias), que alicerçam a restrição da liberdade também na soberania do povo, ou da nação, ou da raça, ou da classe, como vemos no fascismo, no hitlerismo, e no socialismo autoritário.

Observamos, ao examinar a doutrina de Rousseau, defendia êste a soberania do povo, doutrina totalmente outra que a do liberalismo inglês, embora também se fundasse na doutrina do pacto social, que êle trouxera do radicalismo inglês. Acusa-se o "cidadão de Genebra" de ter tornado o Estado um ser abstracto, ou melhor, outro que a sociedade, e de ter criado um verdadeiro fetichismo do Estado, de modo tal que dos fundamentos da sua doutrina, podia-se alcançar às formas extremas de um revolucionarismo demagógico até às formas brutais do fascismo e do nazismo. O Estado ideal de Rousseau é uma fantasmagoria, uma imaginária criação, artificiosa portanto. Enquanto Hobbes encarna na pessoa do monarca o poder absoluto do Estado, Rousseau coloca no **povo** o mesmo poder. É a **vontade geral.** Mas que é essa vontade? A soma das vontades individuais? Não, a vontade geral é o resultado do "pacto social". É ela sempre justa, sempre infalível. Não era de admirar que a doutrina de Rousseau fôsse tão cara à Revolução Francesa, que em nome dessa **vontade** não poupou os próprios filhos. Os jacobinos, em nome dessa vontade, opuseram-se à formação dos sindicatos operários, porque seria a criação de um Estado dentro do Estado, e lutando contra tôda espécie de Estado dentro do Estado, combateram tôdas as tentativas de organização, como se acaso os próprios partidos não fôssem passíveis de ser considerados como Estados dentro do Estado, o que aliás foi uma tese nazista, decorrência inevitável da divinização do **povo** ou da **nação,** e, finalmente, da **raça.**

Que é liberdade para Rousseau senão a capacidade de fazer aquilo que o Estado determina e aconselha? Todos os dominadores falam na liberdade do povo e do indivíduo de apenas os apoiar e seguir os caminhos que aquêles indicam.

Enquanto o liberalismo partia do indivíduo como realidade social, a verdadeira realidade para Rousseau era o povo, como para o marxista é a polaridade burguesia-proletariado, devendo ser liquidada aquela em benefício dêste. Para os jacobinos, a liberdade nada mais era que a integração dos indivíduos no âmbito da nação, na

submissão total de sua vontade pessoal aos imperativos que partiam do novo Estado. Não é de admirar que homens, como Robespierre, que antes da ascensão ao poder combatiam enèrgicamente a pena de morte, guilhotinassem depois os seus inimigos. É, finalmente, da Nação que parte e emana tôda soberania. E não há crime maior que o de tentar quebrar a unidade da **pátria** (que para êle é **nação**), crime maior que o separatismo. Danton pedia a pena de morte a todos os que tentassem separar as antigas províncias francesas e, para de uma vez por tôdas liquidar êsse desejo, foi aquêle país dividido em **departamentos**, assim ao falarem em Bretanha, em Languedoc, em Flandres, etc., se referissem apenas a uma região geográfica, e jamais a uma nação, porque só havia, agora, uma nação, a França unificada. Mas, que gerou a Revolução Francesa? Gerou Napoleão, o homem que odiava a liberdade, o homem que chegava a dizer que o livro só deveria cair nas mãos das pessoas que desfrutassem da confiança do govêrno, e que a cultura apenas fôsse dada aos que servissem fielmente ao poder do Estado. Foi um exemplo de cesariocrata sequioso de poder, que teve o final que têm todos os déspotas, êle que exclamou um dia: "um homem como eu ri-se da vida de um milhão de homens".

Mas também um dia, ao ter consciência de si mesmo, confessou: "O futuro mostrará se não teria sido melhor para o sossêgo do mundo que nem Rousseau nem eu tivéssemos vivido".

Depois dêsse rápido exame, podemos, então, estabelecer a análise que se impõe sôbre a matéria até aqui tratada neste capítulo.

É da essência da democracia que a soberania, que emana do povo, deve exercer-se pelo povo em benefício do povo. E o fundamento, portanto, de sua doutrina, e a sua validez são proporcionadas ao grau de realidade e de verdade de suas teses fundamentais, que são as seguintes:

1) que o povo é uma realidade concreta;

2) que só êle é realmente o portador da soberania;

3) que só do povo pode emanar, portanto, a soberania;

4) que a vontade popular é uma realidade concreta;

5) que a vontade popular manifesta-se através dos meios eleitorais;

6) que o povo pode delegar poderes (portanto parciais da sua soberania) a representantes seus;

7) que tais representantes são suficientemente aptos, potencial ou actualmente, para exercerem a soberania, em benefício do povo.

Da validez ou não dessas teses depende a validez da democracia.

Se tentássemos tratar de modo cuidadoso tais teses, teríamos que fazer obra especial. Contudo, é preciso que não esqueçamos que há inúmeros trabalhos, e notáveis, que procuram dar a justificação de tal doutrina. Teremos, no entanto, para não nos alongarmos além do que permitem os limites e as intenções desta obra, a nos atermos apenas ao que nos interessa segundo a nossa maneira de conceber a História, cuja justificação fazemos neste livro.

Iniciemos, primeiramente, pela colocação em paralelo das idéias democráticas com os estamentos sociais, segundo a maneira como os temos estudado até aqui.

Na teocracia, em suas três fases, como se comportariam o liberalismo puro, as idéias liberais em geral e uma concepção potencialmente democrática?

Em relação ao **kratos** político, o teocrata normalmente o considera como uma necessidade de ordem social, que emana e se subordina à ordem religiosa, pois a sociedade humana deve ser regulada pelas normas que a Religião estabelece. Nas culturas superiores, a teocracia, quando organizada num estamento sociológico, inevitàvelmente apresenta uma hierarquia nas funções e, conseqüentemente, o seu aspecto político e jurídico. O liberalismo manifesta-se através de idéias liberais, condicionadas pela ética estabelecida pela Religião. Todo homem deve poder realizar e ser o que, dentro do seu estamento, pode ser, desde que não ofenda os princípios morais da religião. No cristianismo primitivo, quando ainda não se solidificaram, política e econômicamente, as comunidades cristãs, houve manifestações liberais religiosas, como vemos nos primeiros padres, em defesa da liberdade, da igualdade humana e até da comunidade de bens e da igualdade econômica, numa gama que vai do liberalismo ao libertarismo. Poderíamos, aqui, reunir inúmeras passagens das obras dos primeiros padres, condenando a propriedade

privada, condenando a escravidão, condenando a opressão política, etc. Entretanto, não há necessidade de tal, já que são tão bem conhecidas. Por outro lado, os teocratas poucas vêzes governam sós. Os exemplos que conhecemos na História são os dos egípcios do antigo império, os brâmanes, com certa restricção, os lamas do Tibete. De qualquer forma, a êles estão subordinados, no período que lhes corresponde, os guerreiros (base principal da nobreza, da aristocracia) e muitos empresários utilitários, aos quais cabem as funções que lhes correspondem, mas sempre subordinados ao poder supremo dos sacerdotes. Em relação ao domínio teocrático, surgem movimentos de libertação de várias espécies, pois as idéias liberais são conseqüências de um certo inconformismo com as restrições que existem em tôda ordem social.

Prossegue, assim, o liberalismo puro, tomado em seu aspecto abstracto, sem as características que o tornam especìficamente distintos de outras manifestações liberalistas, a apresentar-se no processo histórico, das mais variadas maneiras. Não há exagêro em dizer-se, porque é um testemunho do homem, que a grande luta, que se observa na sociedade, em todos os matizes, é a luta da **liberdade contra a opressão.** Nessa luta, polarizam-se sempre os estamentos, classes, castas, etc., que se sentem contidos, limitados, restringidos injustamente por outros. Assim como o homem luta com a natureza favorável contra a natureza adversa, na sociedade, no campo sociológico, político e ético, luta contra tôda opressão julgada indevida. Pode uma casta admitir que a sua situação de subordinação, ou de inferioridade, está justificada por uma idéia religiosa ou por uma conseqüência histórica (como os vencidos escravizados aceitavam a escravidão, como conseqüência norma e justa da guerra), ou como certas castas, que se julgam castigadas, e que aceitam a situção de inferioridade. Mas, desde o momento que aflora a injustificação da sua situação ou uma razão que a leve a compreender que a situação é injusta, e que pode e **deve** merecer outro tratamento, ela luta pela **libertação.** E essa luta apresenta tôda a modalidade possível das manifestações humanas, e povoa com relâmpagos de heroísmo as páginas da História. Quando o marxista afirma o direito da luta do proletariado contra a burguesia exploradora, nada mais faz que polarizar-se nos dois extremos, que formam o antagonismo constante do homem em sociedade e no mundo. E por que dizemos antagonismo constante? Os indivíduos, os povos passam, mas a humanidade continua apesar da descontinuidade dos indivíduos e das tensões culturais. Para que haja homens, é mister que haja homens que transmitam aos descendentes a sua forma. A forma da humanidade está em todos, permanecendo, assim, apesar dos indivíduos, constantemente em todos. E o homem, à proporção que perfecciona o seu acto humano, sente a necessidade da liberdade, a necessidade ética de desviar a acção compressora de tudo quanto impede a realização de si mesmo, tomado em sua plenitude psicológica. Ora, a natureza lhe opõe obstáculos. Êle os vence, pela inteligência aplicada ao trabalho, com a Técnica e a Ciência, que são meios de domínio do homem sôbre as coisas.

Os que têm familiaridade com nossos livros de filosofia sabem que defendemos a doutrina tensional, ou seja, afirmamos a diferença específica da totalidade em relação às partes componentes, bem como afirmamos um grau de coerência entre as partes no todo, cuja coesão surge de uma acção que coacta as partes analogadas a um princípio formal, que as une de certo modo e cuja interactuação se processa obediente a uma normal dada pela totalidade, o que constitui a **harmonia** da totalidade. E como o expusemos com uma rigorosa argumentação apodítica, em nossa "Teoria Geral das Tensões", provamos que a totalidade é outra especìficamente que as partes que constituem os elementos estructurais de sua constituição. É que essa **tensão,** sendo outra, afirma a positividade, de certo modo, dos novos pensamentos **holistas** (de **holos,** em grego, totalidade) e **henóticos** (de **hen, henos,** um, unidade) e que êsse **holos,** além de um **henos,** é uma realidade, uma **entidade real,** actual e não meramente potencial.

Serão o povo, a nação, a raça, entidades de tal espécie? E se forem, não é uma prova a favor das concepções que acima expusemos?

São interrogações que exigem de nós uma resposta. Mas essa resposta exige um exame cuidadoso, sob pena de cairmos em erros irreparáveis. Examinemos, pois, com o máximo cuidado tema de tal envergadura.

POVO, NAÇÃO E RAÇA

Se considerarmos uma unidade e a compararmos com outras, verificamos diferenças que permitem construir uma classificação, como se costuma fazer na Filosofia. Há unidades accidentais, como uma fila de ônibus, unidades de mera agregação, como um monte de areia, unidades que formam **unum per se**, uma totalidade especìficamente distinta de suas partes, uma unidade de simplicidade, como a de um ser homogêneamente simples, uma unidade de absoluta simplicidade, como a do Ser Supremo. Por outro lado, se examinamos as totalidades, verificamos que a relação formada entre as suas partes e ela, que se coerenciam, revelam graus intensistas vários, pois a unidade, que forma os elementos componentes de uma cadeira, é muito mais coerente que a de um monte de lenha. Ora, que consideramos como nação? Na verdade, com êste têrmo, pretende-se indicar um conjunto de homens, que se acham ou se sentem ligados por algum vínculo, que o analogam uns aos outros, em que se julga que participam de algo em comum, que é o vínculo, considerado, ora por uma origem comum ou de um mesmo território, uma certa afinidade cultural, como a língua, a religião, etc., gostos, costumes, interêsses comuns e até mais complexivamente a organização econômica que os vincula. Ademais se exige numa nação ou a consciência de um passado comum, ou de um presente solidário(como se vê nas novas nações), ou também um destino comum a ser realizado. De qualquer forma, considera-se nação algo que analoga os elementos numa totalidade. Alguns confundem a Nação com o Estado, mas êste é um organismo político, uma entidade jurídica, que pode abrigar em seu seio várias **nações**. O que se entende por **nacionalismo** é a tendência, que busca justificar que a formação da população, e tudo quanto a esta diz respeito, apenas

deve pertencer aos nacionais, ou melhor aos conacionais. O têrmo **povo** indica a população do país, o vulgo, o homem tomado em seu aspecto de **massa.**

É inegável que há tensões sociais e tensões políticas, como o mostramos em "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental". Sempre há uma analogia, dada por um nexo de interêsse comum, os que se encontram nesse estado mantêm entre si uma certa tensão. Ora, a família é uma tensão, como é também a dos pais entre si, dos pais isoladamente com os filhos, etc. Há, inegàvelmente, uma modificação no actuar de cada um, segundo a tensão à que pertence. O homem, que pertence a uma tribo, a uma **phratria**, sente-se analogado com companheiros em algo em comum que os conexiona com a totalidade, de cujo interêsse sentem que participam, e sentem quando o prejudicam. Ora, uma nação é formada dos elementos que acima citamos, todos ou pelo menos uma boa parte. Todos êsses elementos analogados oferecem um nexo comum que os conexiona, que os prende a um interêsse comum, que lhes dá uma normal para o seu comportamento social. Ora, tal positividade é inegável, e é o fundamento da idéia de nação, quando confundida com a pátria. E é tão real o poder dêsse conceito, nesse sentido, e de sua actuação, que, em nome do internacionalismo, não se realizaram ainda as proezas que em nome do nacionalismo (como patriotismo) foram capazes de ser feitas. Esta última guerra deu mais um exemplo. Enquanto o exército vermelho era o exército do bolchevismo, não pôde êle conter a avançada alemã. Mas, quando os sinos das igrejas russas dobraram, quando a Internacional foi substituida pelo hino nacional, quando se falou em mãe Pátria, em Rússia, e se apelou aos avós, aos antepassados, o povo russo fêz o que todo e qualquer povo faz em iguais circunstâncias: lutou corajosamente, obstinadamente. Esta guerra revelou a fôrça inconteste do patriotismo e não é de admirar que a táctica comunista tenha mudado: em vez de explorar o desejo universalista e internacionalista, passou a explorar os ímpetos "nacionalistas", como o procede nos diversos países ainda não dominados pelo seu poder. O que é inegável é que numa **nação** há uma heterogeneidade extraordinária de tipos humanos e de tensões sociais, cujos interêsses são muitas vêzes antagônicos. Quando os defensores do nacionalismo falam na

vontade da nação, e falam na **nação,** como uma tensão mais poderosa do que outras, cometem os excessos seguintes:

1) a **vontade da nação** só se pode conceber como uma entidade alegórica e não real-real, porque a sociedade não é um organismo bio-psíquico, capaz de ter uma vontade, no sentido genuíno do têrmo, uma capacidade intelectual electiva dos fins, consciente, mas apenas no sentido vulgar de voluntariedade, de ímpeto espontâneo para algo. Êsse mesmo sentido também não se poderia atribuir à nação, que é uma entidade abstracta, embora com certo fundamento nas coisas.

2) A **nação,** como tensão social, é distinta, pois funda-se num **consensus espiritual,** na participação de todos ou quase todos em algo em que se analogam, que é comum, e que representa um interêsse geral, muitas vêzes em antagonismo com interêsses particulares.

3) A nítida compreensão do **interêsse nacional** não existe, pois o interêsse da conservação tensional ou do seu desenvolvimento normal não são precisivos e o modo de interpretá-los varia nos indivíduos e grupos.

4) Por sua vez o conceito de **povo** também é abstracto, embora com fundamento na coisa **(fundamentum in re).** É uma entidade formada da totalidade da população, que goza de um determinado estatuto jurídico (ligado econômica, jurídica e polìticamente ao país), tomado actual ou potencialmente, porque as crianças, embora não tenham atingido a maturidade política, constituem também elementos potenciais do povo. Quando se fala na **vontade popular,** fala-se em algo alegórico, pois a manifestação dessa "vontade" se realiza através de determinados processos (entre êles o eleitoral, que é o predominante), que, na verdade, revelam as intenções **partidárias** ou os ímpetos de ordem afectiva, condicionados pelas circunstâncias históricas. Quando se fala, por exemplo, em autodeterminação de um povo, fundado nas explosões das paixões desencadeadas do vulgo das ruas, está-se em pleno campo da alegoria.

5) Essas alegorias, porém, têm mostrado possuir um poder imenso de estímulo, e levado multidões a gestos eloqüentes e a sa-

crifícios imensos, o que revela haver em tudo isso uma ressonância mais profunda na mente dos homens, o que exige um exame, por essa razão, mais aprofundado.

Poderíamos ainda alinhar diversos outros problemas, que seriam provocados por essa concepção, mas julgamos preferível examinar, primeiramente, como se estabeleceu o conceito de **nação** nas mentes humanas, como se processaram certos esquematismos históricos, e como surgiu a problemática que hoje nos deve preocupar mais do que nunca. Não poderemos, por outro lado, assinalar quanto há de positividade na concepção democrática e nas concepções totalitárias, que também se fundamentam em alegorias, como **povo, nação, proletariado, vontade nacional, vontade popular,** etc., nem tampouco se são realmente alegorias ou meras metáforas, ou se possuem realmente analogias intrínsecas, e há algo de real, em que todos participam. Tudo isso encerra uma problemática, que está a exigir disponhamos, primeiramente, de todos os elementos necessários para realizar a análise dialéctico-concreta, que é exigível, a fim de que alcancemos alguma apoditicidade nos postulados que oferecemos.

O CONCEITO DE NAÇÃO E O DE ESTADO

Não se pode negar que o conteúdo **páthico** (afectivo), que há no conceito de Nação, é importantíssimo. Querer dar-lhe uma origem econômica seria primarismo imperdoável, embora não se exclua o factor econômico, ao lado de outros, na projecção de uma Nação, como entidade objectiva, não, porém, quanto ao aspecto subjectivo, para cuja esquematização entram outros factôres cooperantes de ordem diversa de a econômica.

O estamento social, caracterológico, econômico, político e jurídico do empresário utilitário, incluindo o ético, impõe a divisão entre os extremos, que podem surgir aqui, e que tomam, na linguagem ocidental, o nome de grande e de pequena burguesia, que revelam matizes caracterológicos, éticos e morais tão diversos, que constituem uma escalaridade, que marca, em seus extremos, uma polaridade inegável. O grande burguês, como todo ser humano, luta pelo prestígio social. Também por êle luta o pequeno burguês, mas êste tem um sentido mais amplo da colectividade que aquêle, sente-a mais directamente, porque priva também directamente com o povo. Daí o prestígio de seu país ter uma transimanência muito maior que a do grande burguês. É o que nos explica mais fàcilmente o patriotismo enérgico dos pequenos burgueses, e um patriotismo de segundas intenções dos grandes burgueses. Sempre os poderosos, na História, não trepidaram em sacrificar a pátria em benefício dos seus interêsses, salvo raras e muito honrosas excepções. Já o pequeno burguês, muito mais radical em suas atitudes, é mais fiel ao seu povo, tendendo mais fàcilmente a sentir as suas necessidades, e é de seu meio que têm saído os grandes reformistas e revolucionários, sobretudo no período que corresponde ao domínio econômico e político do empresário utilitário.

Por essa razão, é o pequeno burguês mais infenso ao desejo de prestígio social do próprio país a que pertence, em que revela um apaixonamento desmedido, e muitos dêles são fiéis mantenedores do Estado, que é a organização polìticamente estructurada, que empunha e busca cada vez mais manter, sucessiva e avassaladoramente, a fôrça do poder, de modo monopolizador.

Não é fácil alcançar-se com clareza o conceito de **Nação.** O ser humano vive em sociedade, tem uma vida civil, coexistencializa-se, mantendo relações mútuas com seus semelhantes, bem como se situa na sociedade como um portador de direitos e de obrigações (como propriedade, direitos civis, etc.). Mas a sociedade não só manifesta relações mútuas entre os indivíduos, segundo as espécies que tivemos oportunidade de examinar em "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental", mas também mantém relações com grupos sociais, e êstes entre si, bem como há uma subordinação de indivíduos para com os grupos (como a família), como de grupos em relação a outros maiores.

O que é de notar é que nós, tomados como indivíduos, componentes de um determinado grupo social, temos em comum com os outros, algo que nos analoga mùtuamente. Há um interêsse comum do qual participamos. Há sempre um grupo social, quando há algo em comum que analoga os elementos componentes.

É êsse algo em comum que liga, que conexiona, que entrosa os elementos, mas apenas o faz no que os comuniza. Dêsse modo, cada um de nós pode fazer parte de vários grupos sociais (tensões sociais), desde que tenhamos interêsses comuns, pontos de convergência comuns, embora tenhamos outros em que nos diferenciamos, em que nos separamos.

Assim, a tensão social não é formada apenas da soma dos indivíduos, mas também do que os interliga, o **interêsse** comum que os **solidariza** naquele ponto, que os coerencia. Também não se pode conceber o indivíduo apenas em face do grupo social (sociedade-tensão social), numa polarização indivíduo + sociedade, mas tem de se considerar êste terceiro elemento importantíssimo, sem o qual não se constitui um **solidus,** o interêsse que coerencia a todos, que os comuniza. Por êsse motivo, o grupo social não exige uma topicidade, uma totalidade que se mova no ambiente social como um **corpus,** porque, sendo o interêsse que **interliga** os indivíduos, um grupo social pode ser formado de elementos, física e tòpicamente distantes, pois o diástema físico não modifica a ligação. Assim a uma ligação, que é producto da correlação das partes ao interêsse comum. Êste interêsse pode ser o **mesmo** (salvo as diferenciações naturais entre os sêres humanos) para todos, ou, então, é um interêsse que pertence à totalidade enquanto tal, e do qual participam os elementos componentes, como o interêsse de uma casta do qual participam todos os indivíduos que a compõem, embora distantes tòpicamente. E assim como há um interêsse de grupos, há o interêsse do todo populacional, que, jurìdicamente, constitui a população de um país, que toma o nome de interêsse do povo ou interêsse nacional.

Há, pois, algo em que todos participam, e é nesse algo que há o interêsse universal de um povo. Verifica-se, fàcilmente, que, no exame dos temas sociológicos como nos políticos, não se pode dispensar o estudo da **participação,** que é um tema especìficamente filosófico.

Todo grupo social tem algo do qual participam todos os elementos que o compõem. Mas, que espécie de participação se dá aí? Há uma participação física, e há uma participação formal. Assim, num corpo de exército, há uma participação física dos indivíduos que o compõem, e há, também, uma participação formal na finalidade do exército, como organismo de defesa de um interêsse colectivo, como órgão defensivo ou ofensivo, segundo os interêsses da pátria, do país e também do que se chama **nação.**

Os interêsses gerais formam o que muitos chamam de **meio nacional.** Como são de todos, subordinam, naturalmente, as partes, de modo que se afirma que os interêsses particulares dos grupos e dos indivíduos não devem colidir com os interêsses nacionais. Dêste modo, a vida civil está subordinada de certo modo à vida nacional. É fácil desde logo compreender que a nação não antecede a vida social, mas só pode ser constituída, ou considerada como tal, após a vida civil.

Nas formas sociais primitivas, encontramos a mesma subordinação. É o que se verifica na **tribo,** na **clã,** na **phratria,** nas **corpora-**

ções, nas **comunidades,** etc. Como os interêsses dêsses grupos sociais colidem com os de outros, e geram choques cruentos, além das divergências simples, surgiu a consciência da necessidade de uma subordinação da vida civil à vida nacional. Os libertários, em sua quase totalidade, consideram que a gênese da nação se deve apenas à política, o que é um êrro, porque se há uma interferência da política para dar um sentido nacional ou criar um interêsse novo, comum a diversos povos, com intuitos de poder, não se pode negar que o conceito de nação, como dissemos no início, tem suas raízes na afectividade humana, numa **pathência** que não pode ser negada.

Muitos consideram que a idéia de nação surge, sobretudo, pela colisão constante dos interêsses dos grupos em oposição. Dêsse modo, se fôsse possível estabelecer uma vida social em que não houvesse mais possibilidade de colisão de interêsses, a nação deixaria, automàticamente, de ser necessária, e a vida civil seria suficiente para regularizar as relações entre os sêres componentes da população civil. É fácil daí compreender que a atenção de muitos estudiosos se dirigisse para o exame **do que** contribui para as divergências entre os homens, e propusessem soluções para tais divergências, unificando-os em interêsses comuns, não só os de um determinado país, mas de todos, de modo que desapareceria, então, a necessidade da nação e do nacionalismo, para instaurar-se o internacionalismo activo e efectivo, que anularia as fronteiras e transformaria todos os homens em cidadãos do mundo.

São razões como estas que levam a muitos a considerar a **nação** como uma necessidade histórica, ou melhor diríamos, como uma inevitabilidade histórica. Contudo, há outros que opinam que a nação poderia não ter surgido se houvesse uma melhor participação de todos nos interêsses comuns e não houvesse interêsses bastardos, que desviam alguns homens do que é o bem da sociedade, ou melhor do maior número. Para outros, a nação terá de permanecer sempre pela impossibilidade de conseguir-se uma unificação dos interêsses devido às naturais heterogeneidades da vida social, econômica e jurídica dos homens.

Contudo, é mister fazer justiça aos libertários de melhor base. Não negam êles a existência de interêsses comuns, que unificam os homens e exigem que muitos interêsses dos grupos sejam contidos dentro de limites que não ofendam os interêsses gerais. Mas de que precisamente tratam os libertários é do aproveitamento indevido dos ambiciosos de mando e de poder, que exploram os sentimentos nacionalistas, para servirem de esteio à sua política nefasta. E, realmente, a História nos mostra que a exploração dos ideais nacionalistas é o primeiro passo para o despotismo e para a tirania, para a ditadura de um grupo ou de um indivíduo, apoiada, sempre, em determinados grupos, cujos interêsses, depois, passam a ser apresentados como os **nacionais.**

Todos êsses pontos de vista serão por nós devidamente analisados, mas sòmente depois que tenhamos dispostos todos os elementos fundamentais sôbre os quais se possa proceder uma especulação filosófica sôbre tal tema, de modo a alcançar a apoditicidade desejada, sem a qual o trabalho que empreendemos não teria a significação que lhe queremos dar.

Mas, para conseguir a manutenção da unidade e da ordem da nação, e dar garantia aos direitos dos grupos, para que uns não prejudiquem outros, diz-se que foi mister instaurar-se um poder coactivo, supremo, politicamente organizado, que é o Estado. Ora, êste não é o pensamento dos socialistas em geral, pois afirmam que o Estado só surge para garantir o domínio de grupos mais poderosos sôbre outros, e a organização despótica do Estado tem, como finalidade, manter, sob o seu domínio, aquéles que podem criar embaraços a determinados grupos sociais, que dominam o poder do Estado e fazem-no servir aos seus interêsses. Assim, para os marxistas, o Estado nasceu da formação das classes, num determinado momento do desenvolvimento econômico, e com a intenção de garantir o poder e o privilégio da classe predominante, **a mais forte.**

Entretanto, em tôrno do conceito de **nação,** devido às origens afectivas, as divergências de idéias são muitas. Para alguns, o que a caracteriza é o **parentesco espiritual.** A nação é uma alma e um princípio espiritual, como o dizia Renan. A **nação** não tem uma realidade objectiva, não é um ser corpóreo. É um conceito subjectivo, resultante de um certo estado de consciência, afirma Jellinek. A unidade nacional não surge de uma unidade de raça, nem de língua,

nem de costumes, nem de religião, embora constituam elementos poderosos na formação das nações, mas exteriores a ela. Há nacionalidades, afirmam, compostas de povos heterogêneos, e exemplificam com a Suíça, a Bélgica, a Rússia, as repúblicas latino-americanas, em que há harmonização de costumes, línguas, religiões, raças diferentes. Neste caso, não são estas as razões fundamentais das nações, já que elas podem dar-se com heterogeneidade de tal espécie. Neste caso, o que coerencia uma nação é algo que escapa ao meramente **exterior** e **objectivo**, mas algo **subjectivo** e **intrínseco**, que realiza o equilíbrio de interêsses e de consciência (consciência nacional), que abrange a todos os grupos heterogêneos, e que, ao desaparecer, leva à desagregação e a vários grupos constituírem-se partes de novas nacionalidades. Quando se dá essa desagregação, o **patriotismo**, que expressa o sentimento da totalidade, desvia-se para a região em que vivem ou para a nova nacionalidade de que passam a fazer parte.

Não se pode dizer que o interêsse geral seja o princípio fundamental da unidade de uma tensão social, porque o interêsse é de algo dirigido para algo. Se há um interêsse, há uma unidade antecedente. Em têrmos mais filosóficos: o interêsse aponta a direcção de um apetite a alguma coisa, conseqüentemente outra, cuja obtenção ou manutenção interessa a uma entidade. Temos, assim, a entidade, o interêsse e o objectivo dêste. Neste caso, poderiam alguns afirmar que a unidade antecede ontològicamente ao interêsse, porque êste é **de**... para algo, tem um ponto de partida (**terminus a quo**) e dirige-se para uma meta (**terminus ad quem**). Neste caso, o interêsse só pode surgir **depois** do advento da unidade que o tem. Assim, o que solidariza uma totalidade, que a coerencia, não é o interêsse. Êste apenas aponta a unidade já existente.

Contudo, poderíamos partir da seguinte análise: há determinados grupos sociais, coerenciados, formando tensões sociais. Entre os interêsses de tais grupos, há alguns que são comuns a todos. Em nome de tais interêsses e na defesa dos mesmos, os grupos se unificam sob determinados aspectos, a fim de alcançar os objectivos propostos ou garantir a sobrevivência dos interêsses criados, já objectivizados. Então, ao surgir a consciência dessa comunidade de interêsses, surgiria a conveniência de uma unidade maior (unidade nacional). Nesse caso, haveria já, virtualizada, a nação (no sentido

escolástico do têrmo, ou seja uma possibilidade exterior a uma actualidade já existente, assim como a possibilidade de transformar a fôrça de uma cachoeira numa actualidade eléctrica, cuja fôrça já é actual, mas cujo aproveitamento, para transmiti-la a longa distância, é uma possibilidade externa à mesma, mas fundada na intrinsecidade activa da mesma). A nação já existiria actualmente, como unidade de interêsse, e era possível de tornar-se politicamente real. Conseqüentemente, haveria de distinguir-se a nação, enquanto objectividade, enquanto realidade objectiva, quando política e juridicamente constituída no Estado.

Podemos agora compendiar o que há de positivo até aqui.

1) Há em certos grupos sociais um sentimento específico de solidariedade entre êles: comunizam-se pela participação a interêsses comuns.

2) Não se pode confundir a nação com o **Estado**, porque há Estados compostos de muitas nações, como o foi a Áustria, como o é a Espanha.

3) Não é a língua comum que estabelece a **nação**, porque o Brasil e Portugal têm a mesma língua, como a tem os Estados Unidos e a Inglaterra, e constituem nações diferentes.

4) A **nação** exige a comunidade de certos bens culturais, mas, sobretudo, a consciência da unidade, que deve perdurar entre os grupos e os indivíduos que a compõem.

5) Também a religião não é o fundamento da nação.

6) Nem tampouco o são os costumes e as leis, pois nações diferentes poderiam ter leis iguais.

7) Também não é fundamento a raça, pois há nações formadas de grupos étnicos diferentes, como há nações diferentes, embora ètnicamente iguais.

8) Também não são os interêsses econômicos comuns que geram a formação objectiva da nação, porque os gaúchos da Argentina, do Uruguai e do Rio Grande do Sul têm formas de producção iguais e até interêsses comuns, que poderiam ser harmonizados. Contudo, tôdas as tentativas de formação de uma nação gaúcha, a

República dos Pampas, que alguns sonharam, não encontraram eco suficiente em nenhuma parte, salvo em alguns raros indivíduos.

Pode-se estabelecer, pois, que nenhum daqueles aspectos constitui a essência da nação. São apenas accidentes, embora possam contribuir para aumentar ou diminuir a coesão daquela.

São inegáveis certos exemplos, que revelam a heterogeneidade das atitudes humanas e do comportamento dos grupos e dos indivíduos em relação à nação. Podemos exemplificar com alguns: os polacos, dominados pelos prussianos, lutariam com sentimentos divididos contra os grupos nitidamente polacos; os brasileiros, de origem alemã, lutariam com menos gôsto contra os alemães, etc. Contudo, quando as lutas obedecem a uma esquemática de ordem psicológica, o choque pode assumir uma violência e os bandos rivais podem alcançar uma fidelidade rara. Numa guerra civil, onde há ideais distintos, ideologias antagônicas, a exacerbação pode atingir graus superiores aos de numa guerra entre duas nações.

9) É inegável que os esquematismos psicológicos, com base num conjunto de idéias têm um poder extraordinário na unidade e na obstinação de uma luta, como se vê nas revoluções e nas guerras civis, quando não meramente políticas, mas fundadas em **ideologias.**

Ao estudar a nação, Weber conclui que esta encontra seu fundamento **"na mais íntima relação com os interêsses de "prestígio".** E numa nota diz: "O prestígio da cultura e o prestígio do poder estão intimamente aparentados. Tôda guerra **vitoriosa** fomenta o primeiro (Alemanha, Japão, etc.). Outra questão interessante, e que deveria resolver-se, é a de se tal guerra é **conveniente** ou não para a "evolução cultural". Com certeza **não o é de modo unívoco** (Alemanha depois de 1870). **Tampouco,** segundo características empìricamente evidentes: "a arte, a literatura **caracterìsticamente** alemãs **não** tiveram sua origem no centro político da Alemanha" (op. cit. t. IV, pág. 53). Weber não desenvolveu êste tema, pois seu manuscrito foi interrompido, mas as sugestões ficaram de pé, a exigirem estudos.

Não se encontra em nenhum dos aspectos acima examinados a essência da **nação,** já que aquêles são accidentais, contudo não se pode negar que têm êles influência sôbre o grau de intensidade da coerência de uma nação. Se a língua, a religião, os costumes, as leis, a raça, os interêsses, etc., não são as razões essenciais da formação de uma nação, têm contudo um poder capaz de aumentar ou diminuir a intensidade coerencial de uma nação, ou seja o grau de sua tensionalidade.

Contudo, não há exemplo de nenhuma nação em que não haja comunidade de espécie alguma. Qualquer nação, para formar-se, implica a presença de alguma ou algumas daquelas características não essenciais. Ou melhor, nenhuma nação se forma sem, pelo menos, a presença de **algo comum,** ou, em outros têrmos: **uma nação para formar-se, exige uma participação de grau intenso por parte dos elementos componentes a algo em comum.**

Se quiséssemos nos orientar pela filosofia aristotélica, teríamos, então, para saber se realmente a nação é uma entidade real-real, e não apenas uma **res-ficta,** de encontrar suas **causas;** ou seja, o que é imprescindível para **pô-la em causa,** para realizá-la.

Não esqueçamos o que já dissemos sôbre a nação virtual e actualmente considerada, subjectiva e objectivamente considerada.

Qual a matéria da nação? O povo. Qual a causa formal da nação? A comunidade de interêsses, que revela uma unidade virtual, de cuja natureza só em "Teoria Geral das Tensões" poderemos examinar: **um ser tensional,** que coerencia interêsses de grupos em interêsses comuns. Qual a causa final? Para que tende a nação senão para a sua própria defesa e para o seu progresso? E qual a causa eficiente? A livre vontade dos indivíduos, que sentem os interêsses grupais harmonizáveis num interêsse geral? É a nação formada por um pacto, cuja causa eficiente fôsse a vontade individual de muitos, dirigida para um objectivo comum?

A causa eficiente das nações é o apetite de prestígio político, de poder. É esta a tese dos libertários, e nós iremos, em breve, examiná-la e mostrar quais os fundamentos que possui, para, afinal, estabelecermos a nossa análise, segundo a nossa dialéctica concreta e, finalmente, apresentar os postulados sob bases apodíticas.

As concepções libertárias melhor fundadas afirmariam então: O ambicioso de poder, o portador do apetite inconsiderado de poder (indivíduo ou grupo, pouco importa) desperta, em diversos grupos sociais, a **consciência** num interêsse comum, cuja obtenção ou salvaguarda só pode ser obtida pela unidade de todos os grupos num grupo único, ao qual se subordinam; ou seja, que o interêsse de todos é de salvaguardar o interêsse que é de todos. Essa consciência chamam de **consciência nacional**. E dizem: "todos vós, sem o saberdes, formais, na verdade, uma nação só. Pois bem **objetivemos** o que **subjectivamente** já somos. Constituamos uma **nação.** Mas uma nação não pode ser apenas um **consensus** num interêsse comum. É mister que seja ela politicamente organizada. Formemos, então, o **Estado nacional.**"

Nessa síntese, que expressa os argumentos de todos os criadores de **nações**, está indicada a causa eficiente: a acção política que, por encontrar bases reais, ressoa poderosamente em todos, e facilita a **informação** (nação) da **matéria** (povo), com uma finalidade (salvaguardar o interêsse nacional, e proporcionar-lhe a obtenção do que lhe é conveniente).

Só nos falta agora procurar a comprovação histórica do que afirmamos até aqui. E essa comprovação nos dará, sem equívocos, a fundamentação da tese.

É o que veremos a seguir.

AS NOVAS HIPÓSTASES

O que caracteriza o metafisicismo, que muitos confundem, por ignorância, com a Metafísica, é a hipostasiação dos esquemas abstractos. O têrmo **hipóstasis,** em grego, é formado de duas palavras: **hipo,** em baixo, debaixo, e **stasis,** o que está deitado, tomando, assim, o sentido de **pressuposto subjectivo,** de alguma coisa que sustenta as suas manifestações, de uma substância pseudamente estante. Assim, quando se hipostasia a **liberdade,** é como se ela fôsse um ser com subjectividade (não se emprega aqui o têrmo **subjectivo** no sentido da Psicologia, mas no da Ontologia, do que se **jecta sub,** do suporte de alguma coisa fenomênica, que é conhecida apenas por seus fenômenos). Nesse caso, dá-se à liberdade uma entidade de per si. Na mitologia grega, como na mitologia de todos os povos, os deuses são **hipostasiações de esquemas abstractos.** Assim Marte é o espírito belicoso, Apolo, o espírito luminoso, a clareza criadora, etc.

Quando cientistas da Idade Média queriam explicar o fogo, explicavam-no pela presença de um princípio ígneo, que chamavam o **flogístico.** Não se limitavam, porém, a considerá-lo apenas como uma aptidão dos corpos em realizar, em determinadas circunstâncias e sob determinadas providências, a combustão, mas **hipostasiavam** o flogístico, e o tornavam um ser estante, localizável, com topicidade até. Ora, é comum acusar-se a Metafísica por realizar tais hipostasiações. Contudo, os que assim procedem, demonstram nada entender de Metafísica ou, então, julgar que é ela apenas a que realizaram os filósofos menores, os metafisicistas, que se dedicaram a hipostasiar tanto quanto possível tôdas as entidades abstractas alcançadas pela inteligência humana, todos ou quase todos ou alguns **entes de razão.**

Tanto a teoria da abstracção total de Tomás de Aquino, como a da projecção ou do paralelismo de Duns Scot, e tôdas as concepções mais cuidadosas dos medievalistas, jamais afirmaram outra coisa que isto: nossa mente é capaz de realizar abstracções em três graus. As abstracções de primeiro grau referem-se às coisas concretas, nas quais são consideradas a sua materialidade e a sua substancialidade segunda, dispensando-se as suas qualidades, que são accidentais, como casa, chapéu, homem, cavalo. As abstracções de segundo grau consideram as coisas apenas pela sua qualidade, e não mais por suas qualidades, etc. E temos as abstracções da Matemática. E, finalmente, dispensam-se a materialidade, a quantidade e a qualidade, para considerar-se apenas a estructura das funções, como causa, efeito, anterioridade, posterioridade, relação, etc., e temos a Metafísica. Dizer-se Metafísica não é dizer-se meras abstracções sem fundamento real, nem tampouco hipostasiações de meros esquemas noético-eidéticos, que o homem capta ou constrói. A Metafísica não é isso, como pensam os que nunca se devotaram ao seu estudo com a seriedade devida. Portanto, não é de admirar que do alto da sua auto-suficiência, que encobre sempre uma vasta ignorância, ponham-se a ridicularizar o que não conhecem, e que nem sempre são também aptos a conhecer, porque o estudo dessa matéria exige mentes fortes, filosòficamente bem constituídas, o que é certamente raro na humanidade, porque, na verdade, os grandes filósofos contam-se pelos dedos, e não por máquinas de calcular.

O que caracteriza a hipostasiação é dar uma entidade subjectivamente existente ao que é noético-eidèticamente distinguível. Assim teríamos uma hipostasiação do conceito metafísico de **causa**, se subjectivizássemos a causa como uma entidade, aqui ou ali localizável, como se ela fôsse um ente em si mesma. Assim cometeríamos o mesmo se considerássemos que a Liberdade, o Direito, o Amor, a Saudade, fôssem entes com a realidade que lhes emprestam as alegorias dos artistas. **Ora, o que é ainda mais notável, é que precisamente aquêles que mais combatem a Metafísica são os mais consumados hipostasiadores de entidades meramente abstractas. Combatem a Metafísica para defender a sua posição metafisicista, que é um modo vicioso de tratar aquela.**

Falam do Estado, da Nação, do Proletariado, do Povo como entidades hipostasiadas, falam da "vontade popular, da vontade nacional, da vontade do Estado", falam da "consciência nacional", da "consciência popular" e muitas outras expressões, emprestando-lhes entidades de per si subsistentes, subjectivamente constituídas.

Ora, tivemos oportunidade de, ao examinar o tema da Nação, que esta não é constituída especìficamente pela identidade de raça, de língua, de território, de religião, de usos e costumes. Nada disso constitui a nacionalidade. Mas o que chamamos nação é apenas o esquematismo de um conjunto de circunstâncias várias, de inter-relações, que constituem interactuações, que geram combinações entre interêsses individuais, particulares e gerais, de modo a obterem um certo equilíbrio, e poderem desenvolver-se com certa harmonia.

A Nação não é uma entidade substancialmente existente de per si. Hipostasiá-la é cometer metafisicismo da pior espécie, e são precisamente os que mais combatem a Metafísica os que a realizam. Assim o povo é o conjunto dos habitantes que compõem um país, considerados segundo os estatutos políticos vigorantes. Mas o **povo**, como o vemos nas alegorias, é uma hipostasiação estética, mas que também é uma hipostasiação na mente de anti-metafísicos, na verdade metafisicistas. O **proletariado** não é aquela figura gigantesca, cuja cabeça chega às nuvens, representado numa famosa alegoria de pintor soviético, a massa dos trabalhadores. O proletariado, como uma entidade subjectivamente considerada, é uma hipostasiação metafisicista. No entanto, fala-se na "vontade" dessa entidade, como se fala na "vontade do povo", na "vontade da nação". E fala-se ainda na "soberania da nação", na "soberania do Estado".

E não pára aí a pior das metafísicas. Chega-se até a negar a realidade do individual, do singular, do concreto. Assim, para os metafisicistas marxistas, o indivíduo, João, Pedro, Joaquim, Marx, Lenine, Stálin, Kruchev **são meras abstracções**. A realidade concreta é a **massa**. O que, na verdade, êsses senhores desejam dizer, é que nós, individualmente considerados, não somos abissalmente separados dos outros, pois estamos ligados por interêsses comuns, por ideais comuns, que nos aproximam dos que comungam conosco nos mesmos esquematismos ideais, ou técnicos, ou econômicos. Ora,

para afirmar esta realidade, não é mister negar a realidade singular e individual, que seria afirmar apenas a realidade de uma **hipóstase.** Mas, como falta-lhes a capacidade dialéctica de poder reunir as positividades em totalidades coerentes, vêem-se forçados a afirmar uma realidade e negar as outras, como se cada realidade excluísse a realidade outra que lhe é antagônica ou oposta. E o fazem, dizendo-se dialécticos e capazes de trabalhar com as "contradições", que êles confundem com polaridade, com antagonismo, com antinomia e com distinção, dando àquele têrmo um conteúdo que não tem nem deve ter, devido às confusões outras, que provocam uma má compreensão do seu conteúdo esquemático noético-eidético.

A Nação não é um organismo à semelhança dos organismos somático-psíquicos, para ter uma "vontade", um "pensamento", "uma deliberação", uma "liberdade", uma "auto-determinação", essas hipostasiações metafisicistas, que são tão do agrado dos **objectivos,** dos **realistas,** dos **concretos** dos nossos dias.

O facto de indivíduos vários participarem de interêsses iguais, de terem em comum interêsses determinados, não é ainda suficiente para afirmar que há uma entidade hipostasiada, da qual somos partes componentes. A comunidade de interêsses aproxima os homens, como a oposição de interêsses os afasta. Os engenheiros do mundo inteiro têm certa comunidade de interêsses, como os têm os músicos, os artistas, os estudantes, médicos, etc., e nem por isso formam êles uma **nação.** A própria idéia de **classe,** de **estamento,** de **casta** não podem ser hipostasiadas. O que permite **classificar** econômica, jurídica, cientìficamente os indivíduos é a comunidade de participações a um esquema noético-eidético, que, como tal, pode apresentar variações por entre uma invariância, que todos aceitam, e que o filósofo deve precisar, a fim de alcançar a sua pureza eidética, ou, na linguagem dos fenomenólogos modernos, reduzir eidèticamente a um **eidos.** Mas tais elementos **classificados** em tais ordens não são apenas o que constitui eidèticamente o esquematismo de sua classe. Assim, um proletário não é apenas um proletário, eidèticamente considerado, e assim por diante. Há, ademais do que os comuniza, o que os **identifica,** também o que os distingue, os diversifica, e até o que os antagoniza. Há o que escalarmente os aproxima, como há o que escalarmente os separa. Não são êles **fundidos** num todo, de

modo a tornarem-se apenas partes de uma totalidade, na qual virtualizariam integralmente a sua singularidade, mas são singulares semelhantes direitos, interêsses, vocações, desejos, volições, ímpetos, idéias, etc. São tipos individuais, esquemàticamente formados de semelhanças e de distinções, de temperamentos, de caracteres, de reacções psicológicas semelhantes e distintas.

A doutrina, que afirma apenas a **identificação,** é uma armadilha, gerada pela ignorância e pela má fé. Sua intenção é prender em suas malhas aquilo que não convém aos déspotas de todos os tempos: a consciência da individualidade, a consciência da existencialidade singular, a consciência da personalidade, a consciência da liberdade, da capacidade de escolher entre valôres, de dispor de possíveis futuros, de preterir uns e de preferir outros.

Êsses **metafisicistas** transformaram as abstracções de qualquer grau em **hipóstases;** deram uma entidade subsistente de per si ao que é apenas uma realidade eidética, que a inteligência humana é capaz de captar através dos seus esquemas noético-eidéticos.

A primeira posição é a dos **realistas, objectivistas,** dos que enchem a bôca de palavras altissonantes de realismo filosófico. A segunda, é a dos metafísicos amaldiçoados pelos primeiros. Quem tiver ouvidos para ouvir que ouça.

O NACIONALISMO

Já dissemos em páginas anteriores que o **nacionalismo** é o caminho do despotismo e gerador de tiranias. É uma meta a que todo nacionalismo inevitàvelmente conduz, porque a sua acção consiste em separar e criar cisões artificiais na sociedade humana, com uma intenção de unificação de certo modo ficcional. Acentua agudamente as distinções, exagera-as, quer seja um nacionalismo cultural, quer seja um nacionalismo político.

Quando uma população se acha sob domínio estrangeiro, e não têm meios de alcançar a sua liberdade, o nacionalismo cultural inicia o seu trabalho, mostrando a grandeza e a superioridade do passado de homens agora submetidos ao poder estranho. Então êsse passado é transformado em legendário, e o presente é mostrado como uma intolerável opressão. Realiza-se, assim, o antagonismo entre duas épocas, para que cresça a consciência do estado de inferioridade em que se encontra êsse povo, de injustiça em que está imerso. A liberdade é exaltada, o auto-domínio é consagrado como a mais alta e nobre das aspirações. A caricatura substitui a realidade, até que provoque o movimento libertador e o jugo seja sacudido. Obtida a libertação, o nacionalismo cultural passa para a segunda plana, e o nacionalismo político ocupa a primeira.

Seria um absurdo querer negar o direito à liberdade. Mas é necessário que não negue nem antes **nem depois**. É justo que os oprimidos lutem para libertarem-se das algemas que o dominam. Mas o que não é justo, o que é vituperável, é que essa liberdade conquistada se transforme numa nova espécie de tirania. E é isso, infelizmente, o que registra a História.

Em tôdas as campanhas de independência de populações oprimidas, lançam-se mão de recursos românticos, sentimentais e sobretudo irracionais. Ninguém nega que há um apêgo ao território, ao que é comum a todos, ao patriotismo em sua forma elementar e verdadeira. Mas querer que êste patriotismo seja o amor ao Estado, à Nação, como entidades abstractas, é outra coisa. Ninguém pode negar o poder extraordinário que exerce sôbre o ser humano o pedaço de terra onde nasceu, onde se educou, onde viveu os seus momentos de alegria e de desilusão. Jamais o homem odeia a terra, mesmo quando lhe é ela adversa, se nela houver nascido e nela houver vivido. O árabe do deserto ama as areias sem fim, embora abriguem perigos fatais, como o nordestino, que abandona a sua terra esbrazida e sêca, não deixa de amá-la. Também o filho normal não odeia o braço paternal que o castiga, nem a mãe que o amamentou quando é injusta. O sentimento do "rincão" é uma realidade insofismável. Mas querer transformá-lo no amor à "consciência nacional" exige exame com maior cuidado, porque pode haver aí também uma armadilha. Longe de nós querermos negar as evidências palpáveis, o sentimento de amor ao país, o patriotismo verdadeiro, o amor aos que também sofrem igual a nós os mesmos problemas, as mesmas vicissitudes e as mesmas esperanças. Mas o que denunciamos, o que devemos denunciar, é quando êsses sentimentos sagrados não mobilizados para servir aos interêsses daqueles que desejam apenas o poder, aquêles ambiciosos de mando, que sôbre essa realidade querem justificar o seu apetite.

E note-se que o apêgo ao "rincão", à região onde se nasceu e se desenvolveu, é muitas vêzes combatido pelos nacionalistas, que buscam substituí-lo pelo amor à Nação, pela consciência nacional, como entre nós, em que muitos nacionalistas combatem o "bairrismo", o amor ao seu Estado natal, negando ao gaúcho o direito de amar as suas tradições de valentia e de nobreza, ou ao nordestino de amar a sua terra, espoliada por tantos **nacionalistas,** ou ao habitante do Tirol o amor às suas músicas, à sua vida, às suas montanhas, às suas tradições folclóricas. Esquecem que a pátria, no verdadeiro e concreto sentido, é tudo isso; é a união da família, da terra, do rincão, de tudo, com representações confusas no espírito solidificado por uma afeição forte, que uma abstracção não conseguirá jamais suplantar, como vimos nesta última guerra, em que os russos só lutaram quando sentiram que lutavam pela "mãe Rússia", pela terra, pela família, pelos amigos, pelas crianças, pelos velhos e pelas suas tradições. O fetichismo que se quer impor aos habitantes de um país, para que amem uma abstracção, pode apresentar uma inteligência propagandista extraordinária. Goebels, Hitler e seus sequazes foram hábeis em explorar os sentimentos do povo alemão espoliado tantas vêzes, obstaculizado no seu progresso pelos que não toleraram a sua verdadeira emancipação. Mas o nazismo não era a Alemanha. Se havia loucos ideológicos capazes de morrer pelo partido, a maioria do povo alemão lutou pela sua terra, pelas suas famílias, pela sua liberdade econômica, pela **revanche** contra as espoliações que sofrera através de odiosas reparações de guerra, pela exploração desenfreada que abatera o seu povo invadido por vencedores de uma batalha, que ainda não julgava perdida. Tôda a fôrça do Estado tem se baseado no temor à perda da liberdade, no perigo de ofensa às famílias, no mêdo à pilhagem, que se propõem fazer os inimigos, no temor das intenções que lhe são atribuídas e, sobretudo, na repugnância à ambição de poder dos outros senhores, que desejam incorporar ou submeter uma população aos seus interêsses.

O nacionalismo surge, assim, de uma intenção, que é uma resposta a um desafio. Quando um príncipe se sente ameaçado por inimigos externos e internos, procura, em primeiro lugar, fortalecer o seu poder e, posteriormente, ou simultâneamente, atrair para o seu lado os elementos que acaso possuam alguma afinidade com os seus compatriotas. É natural que note, desde logo, onde há participações e, conseqüentemente, analogias: como a raça, a língua, os costumes, os interêsses econômicos, etc. O nacionalismo começa a sua actuação: interiormente é político; exteriormente é cultural. O ideal do príncipe e dos grupos, que o apoiam, é fortalecer a sua situação. Também pode nascer êsse trabalho de proselitismo pelo desejo de dominar outros povos. Sabendo-se impotente para obter a vitória sôbre outros, explora o sentimento de afinidade, como Felipe da Macedônia explorava nos gregos das cidades, que não estavam sob o seu domínio, o sentimento helenista. Também os unitários alemães falavam na germanização dos povos alemães. Tôdas as tentativas d'

unificação, desde 1813, e sobretudo a de 1848, não haviam conseguido êxito.

Finalmente, foi dada à Prússia, cujas quatro quintas partes eram formadas de eslavos, o papel de unificar a Alemanha. Na realidade não se deu a germanização da Prússia, mas a prussianização da Alemanha. Todos os símbolos, a bandeira negro-branca da Prússia, dominou aquêle povo, e a unificação realizada em 1871 nada mais foi que a vitória daquela sôbre o resto dos povos alemães.

Os libertários defendem a tese que não é a Nação que gera o Estado, mas o Estado que gera a Nação. O Estado antecede a unificação, sem dúvida. Pelo menos é o que confirma a História de todos os povos. Além disso, é mais lógico que assim seja, e ontològicamente mais razoável, porque a Nação polìticamente organizada se dá sob os auspícios do Estado. Não queremos com isso negar aquêle conjunto de pontos de identificação, que não a base real, que servirá para o apoio da Nação, quando polìticamente se organiza, já pela predominância de uma causa eficiente, o Estado, que informa a matéria preexistente, e predispõe as condições favoráveis para o seu advento.

Na Alemanha do século passado, os federalistas, tendo à frente o grande dr. Frantz, foram vencidos. Êle negava como anti-natural que "as tribos originárias dos bávaros, dos saxões, dos francos, dos suavos, dos turingianos e dos hassenses fôssem dominados pelo Mark" (o Mark brandeburguês dos wendos e dos prussianos). Mas êsse domínio tornou-se uma realidade. Foi impotente o movimento romântico para impedir a unificação, que só seria desejável sob a forma federalista, e não sob a forma unitária, que transformou Berlim na capital omnipotente daquele povo. Entre os românticos, devemos salientar as palavras eloqüentes do grande escritor católico Frantz von Baader, que em seus **Tagebücher**, ao examinar o Estado e a sociedade, partia da sua doutrina da pureza originária do homem contra a doutrina kantiana de que o ser humano é "radicalmente mau". E combatia a mania de governar, que virtualizava, oprimia e sufocava nos sêres humanos as melhores qualidades, e os tornava incapazes de tôda autonomia, de tôda actividade independente. Em suas críticas pôs-se a elogiar os libertários e os anarquistas, considerando-os como uma fôrça salvadora da natureza contra o despotismo, pois forçavam os homens a manterem-se sob seus pés. Baader comparou aos homens infantilizados pelo govêrno permanente com aquêle louco, que imaginava ser incapaz de andar sòzinho, e que ao aproximar-lhe uma tocha de fogo pôs-se a correr. Também Rocker os comparou ao homem sem cabeça, aliás uma das suas páginas mais belas, porque o Estado tende sempre a negar a autonomia do homem, reduzir a esquemas, tanto quanto possível, a sua capacidade de escolha, e anular a sua capacidade de crítica, de análise.

O NACIONALISMO MODERNO

Devemos desde logo distinguir, no nacionalismo moderno, duas manifestações: a dos povos europeus e a dos países dominados pelo colonialismo, directa ou indirectamente. Trataremos do primeiro e, depois, trataremos do segundo.

Em nosso século, houve um surto nacionalista imenso na Europa. Em 1913, na Alemanha, o nacionalismo exacerbado levou à guerra de 1914, e preparou a maior hecatombe que até então havia registrado a História.

Após essa guerra, vimos surgir um grande movimento internacionalista, apoiado pelos socialistas em todos os quadrantes do mundo. Finalmente, surgiu, entre muitas manifestações nacionalistas, os dois grandes movimentos que tomaram o nome de fascismo italiano e o nacional-socialismo alemão, o nazismo. Em nome do "despertar de uma nação", tais nacionalismos foram intransigentes inimigos da liberdade. Por outro lado, o internacionalismo russo, também em nome do "proletariado", sufocava tôda liberdade humana.

Ao examinarmos a **democracia**, notamos que o fundamento dessa doutrina não é pròpriamente o liberalismo puro, embora, naquela, encontremos muitas contribuições liberais. Notamos que a diferença que se dá entre o liberalismo e a democracia está precisamente no modo de atribuir a soberania. O primeiro a atribui ao indivíduo, considerado em sua personalidade, dignidade e liberdade, e a segunda à **Nação**. No liberalismo, o Estado actua negativamente, enquanto na democracia actua afirmativamente. No primeiro, o Estado apenas actua para impedir que a liberdade seja ofendida; na

segunda, há uma delegação aos representantes de parte da liberdade humana, como se essa fôsse alienável.

O grave êrro de admitir que a liberdade e a soberania são alienáveis provocou grandes males e graves conseqüências para a Humanidade. Dêsse êrro, não eximimos Tomás de Aquino, que admitia a alienabilidade da soberania, contra a doutrina de tão conspícuos católicos, que sempre se opuseram a essa concepção, pois a liberdade, a soberania são como a cultura, o saber, que não podemos alienar, porque o mestre, quando dispensa conhecimentos aos discípulos, não aliena o seu saber, mas apenas auxilia a construcção de esquematismos novos no aluno, sem perda do que possui.

O nacionalismo fascista e o nacional socialismo alemão admitiam a alienabilidade da liberdade, não, porém, da soberania, porque não a consideravam do ser humano em sua individualidade e personalidade, mas como inerente à Nação ou ao Estado. Nos rituais nazistas, os representantes das regiões, em face do **Fuehrer**, alegavam apenas o reconhecimento da sua autoridade, e não alienavam a sua soberania, porque tal doutrina não a admitia como tal, reconhece nêle o guia imortal, como, na Rússia, também Stalin era proclamado nos congressos soviéticos como **guia imortal do proletariado**. Admitiam o cárisma do chefe, que encarnava a soberania da Nação, do Estado, ou, como no caso russo, do **proletariado, o novo messias que vinha para salvar a humanidade.**

Enquanto a democracia lutava contra o poder do príncipe e dos grupos que o apoiavam, em nome da soberania do povo ou da nação, e não do Estado, essa doutrina tinha um lado de verdade, que consistia em negar razão à soberania do príncipe. Contudo, ao afirmar a soberania da Nação, abria as portas a novas brutalidades. O fascismo e o nacional-socialismo apoiaram-se em razões semelhantes, e foram, no arsenal das idéias democráticas e das idéias marxistas, buscar elementos para corroborar o seu assalto ao poder e para justificar a nova brutalidade que pretendiam implantar.

Se examinarmos a História dos Estados Unidos, veremos que a independência americana surgiu do liberalismo e do federalismo do século XVIII.

A constituição americana não era uma constituição democrática, mas uma constituição liberal. A confusão entre democracia e liberalismo foi um grave êrro. Embora a Constituição fale na soberania da Nação, na verdade o conceito de soberania, que dominava a consciência dos homens de valor intelectual nos Estados Unidos, estava ligado à pessoa humana, e não à Nação, pois, nos primórdios, aquêle país foi federalista, e essa doutrina guiou muitos dos seus passos e de suas leis, como de sua vida social. Na verdade, aos poucos, os Estados Unidos ingressaram numa forma democrática, e hoje pode dizer-se que é mais uma democracia que um Estado liberal, já que a intervenção e ingerência do Estado é crescente.

Leiamos estas palavras:

"Com sua monstruosa máquina, dá o Estado a qualquer um a sensação do sufocamento. O Estado era superotável para o indivíduo, enquanto se contentava em ser soldado e polícia; mas hoje o Estado é tudo: banqueiro, usurário, proprietário de casas de jôgo, navegante, rufião, agente de seguros, carteiro, ferroviário, empresário, mestre professor, vendedor de tabaco e inumeráveis outras coisas mais, além de suas funçeõs anteriores de polícia, juiz, carcereiro, e recolhedor de impostos. O Estado, êsse Moloque com traços espantosos, vê hoje tudo, faz tudo, controla tudo, e arruína tudo. Cada função estatal é uma desgraça. Uma desgraça a arte do Estado, a navegação do Estado, o abastecimento estatal, e a litania poderia prosseguir até o infinito... Se os homens tivessem apenas um pálido pressentimento do abismo para o qual se dirigem, cresceria a cifra dos suicídios, pois vamos para o aniquilamento completo da personalidade humana. O Estado é aquela terrível máquina que devora sêres vivos e os vomita depois como cifras mortas. A vida humana não tem já segredos, não tem intimidade, nem no material, nem no espiritual; todos os rincões foram registrados, todos os movimentos medidos; cada um está encerrado em seu ofício e encerrado como numa prisão."

Quem pronunciou tais palavras? Quem as escreveu?

Nada menos que Benito Mussolini (in **Popolo d'Italia,** 6 de abril de 1920), o mesmo **duce,** o guia imortal do povo italiano, o déspota do **manganello** e do **olio di ricino,** o poderoso chefe dos **camicie nere.**

Ao chegar ao poder tornou-se tudo aquilo que êle combatera! Em nome daquelas idéias, obteve o apoio popular. E alcançado o poder, tornou-se mais um caricato ditador, o mais ridículo que presenciou a História. De memória fraca, de sinceridade pouco recomendável e de fidelidade hipócrita, foi, no govêrno, tudo aquilo que combateu, e ainda mais... Nunca um homem mudou de idéias e de atitudes tão ràpidamente.

No Congresso internacional hegeliano de 1931, Giovanni Gentile, o filósofo amado do Estado fascista, defendeu a concepção do **Estado totalitário**. A liberdade individual deve ser prescripta em benefício da totalidade. E foi além de Hegel, pois enquanto êste considerava que a Religião, a Filosofia, a Arte deveriam ficar além do Estado, Gentile submeteu tudo ao poder do Estado.

Pode-se acaso confundir o **nacionalismo** de Mussolini com o **nacionalismo** de Garibaldi?

Na Alemanha, Hornoffer escrevia:

"Sustento que a situação econômica dos trabalhadores não se pode modificar fundamental e essencialmente, em conjunto, de maneira alguma: que os trabalhadores têm que adaptar-se à sua situação econômica, quer dizer, a um salário que só lhes permita vegetar, com o qual apenas possam cobrir as necessidades vitais mais necessárias, mais urgentes, mais ineludíveis; que uma modificação essencial de sua condição econômica, uma elevação a um estado radicalmente distinto das condições econômicas não pode verificar-se nunca e em nenhuma parte: que êsse desejo é irrealizável em todos os tempos."

E Karl Schreber, da Universidade de Aquisgrã, dizia "que, para o operário moderno, é apropriado o nível de vida do homem préhistórico de Neanderthal, e que não interessa para êle, de modo algum, uma probabilidade maior de desenvolvimento."

No entanto, na Neotécnica, inaugurada nos Estados Unidos, o padrão de vida do trabalhador superava a de muitos ricos dos séculos anteriores. Ali, graças à técnica, graças a uma inteligente aplicação do sentido da productividade, obtinha-se, pelo mesmo salário, maior soma de bens, e o padrão de vida dos trabalhadores

alcançava cada vez níveis mais altos. E depois vieram tantas modificações em outros países, graças à acção da iniciativa particular e não do Estado, o alto padrão dos suíços, dos holandeses, dos suecos, dos noruegueses, dos islandeses e, hoje, dos alemães da democracia cristã, dos inglêses, dos japonêses. Temos aí factos insofismáveis, palpáveis, factos que os olhos vêem, que os estômagos sentem, que nenhuma doutrina, nenhuma teoria, pode negar. Mas, quem fêz o bem dos povos? O Estado? Não, a iniciativa particular, a iniciativa de colectividades, a cooperação de esforços, a **cooperação,** a verdadeira fôrça positiva e construtiva, e não teorias, ideologias, pelotões de fusilamento, campos de concentração, brutalidades e mais brutalidades, mas a liberdade de trabalhar, de unir-se, de apoiar-se uns nos outros, os grandes movimentos populares, a consonância de esforços individuais, que, directa ou indirectamente, visam ao bem colectivo. A humanidade, e ainda o veremos, nada deve às brutalidades organizadas sob o nome de Estado e de lei, mas ao esfôrço combinado dos indivíduos em prol do seu bem estar. Mais de 95% do que realizou a humanidade se deve à gestão directa e não à gestão indirecta dos políticos.

E eis, depois da "Marcha sôbre Roma", e de apossar-se do poder, o que dizia o **socialista** Mussolini:

"Os homens estão cansados da liberdade; dela fizeram uma orgia. A liberdade não é hoje a virgem casta e severa pela qual combateram e morreram gerações da primeira metade do século passado. Para a juventude empreendedora, inquieta, audaz, que se mostra na aurora da nova história, há outros valôres que exercem um encanto muito maior: **Ordem, hierarquia e disciplina.** É preciso saber, de uma vez por tôdas, que o fascismo não reconhece ídolos, não adora fetiches. Mas sôbre o corpo mais ou menos envelhecido da deusa liberdade já avançou, e se fôr preciso, voltará a marchar sôbre êle... Os factos significam mais que o livro, a experiência mais que a doutrina: as grandes experiências da postguerra, aquelas que se operam ante nossos olhos, mostram a decadência do liberalismo. Rússia e Itália indicam que se pode governar por sôbre e contra a ideologia liberal. O comunismo e o fascismo estão fora do liberalismo." (Publicado em **Gerarchia,** em abril de 1922, sob o título "Fôrça e Consentimento").

O que fêz o nacionalismo italiano mussolinesco e o nacionalismo alemão hitlerista todos conhecem, e suas feridas ainda sangram, sobretudo naqueles mesmos povos.

Mas tem sido diferente em outras partes? Por acaso Napoleão, com o seu nacionalismo, não falava na liberdade de todos para estabelecer uma férrea ditadura, explorando depois todo irracionalismo francês para uma derrocada da qual até hoje a França não conseguiu erguer-se?

Diz-se que o nosso século é anti-liberal. Sabemos que o sofisma grosseiro é um só: identificar liberalismo puro com idéias liberais, estas com o liberalismo econômico, êste com o liberalismo econômico burguês e êste com o manchesterismo paleotécnico de exploração desenfreada do trabalhador, do desejo do **lucrum in infinitum,** e depois afirmar que êste é o primeiro, e tudo surte efeito nas mentes desprevenidas. No entanto, as distinções, as fundamentais diferenças, não são consideradas, são virtualizadas, porque o principal é tornar odiosa a liberdade, é levantar a calúnia sôbre ela e confundi-la com a lei das selvas, para depois ter o direito de negá-la e combatê-la com tôdas as fôrças.

Rabindranath Tagore dizia que a nação era o "egoísmo organizado", e escrevia: "A idéia da nação é um dos meios suporíferos mais eficazes que inventou o homem. Sob a influência de seus perfumes pode um povo inteiro executar um programa do egoísmo mais crasso, sem defender-se no mais mínimo de sua depravação moral; inclusive é excitado perigosamente quando se lhe chama a atenção para ela."

O desenvolvimento do industrialismo nos diversos países europeus provocou um interêsse pelo nacionalismo, pois êste vinha em benefício de seus interêsses directos. O desejo de domínio de outros povos, não só na Europa, mas também nos continentes africano, americano e asiático, necessitava de homens fortes e audazes, suficientemente astutos para levar avante os planos de conquista. E para dar a fôrça de que necessitavam, encontravam no nacionalismo e na sua pregação um elemento extraordinàriamente favorável e afectivo. Em pleno século XIX, Saint Simon escrevia: "Todo o povo que quer fazer conquistas está obrigado a desencadear em si as

piores paixões; está forçado a colocar nas mais altas posições homens de carácter violento, assim como os que se mostram os mais astutos."

E já milênios antes dizia o grande libertário chinês Lau-Tsê:

"Governar de acôrdo com o caminho (Tau) é governar sem violências; disso resulta na comunidade um efeito de equilíbrio. Onde há guerra, crescem os espinhos, e como conseqüência, um ano sem colheita. O que é bom não necessita de violência, não se arma de esplendor, não se jacta de fama, não se apóia em sua acção, não se fundamenta na severidade, não aspira ao poder. O ponto culminante assinala a decadência. Fora do caminho tudo está fora do caminho (Tau)."

Mas, surge uma pergunta: como poderá um povo garantir a sua liberdade e a sua independência se não tiver um govêrno forte? Poderíamos por ora responder com outra pergunta: será que apenas os povos de governos fortes foram os mais capazes de defender a sua independência?

Quanto ao resto, veremos oportunamente.

RAZÕES DO NACIONALISMO

Muitas vêzes os conceitos de **nação** e **nacionalismo** tiveram sentidos diversos, e, na Idade Média, chamavam-se nações as ligas estudantis das Universidades, como também se desejava indicar com êsse têrmo a casta dos dominadores, como o usava Lutero, e também empregavam o têrmo em sentido pejorativo, para indicar a soldadesca mercenária, aos ciganos, aos judeus, aos vagabundos. Outras vêzes empregavam o têrmo para indicar as pessoas nascidas num mesmo lugar, que **nasciam** num mesmo lugar (pois nação vem de nascer, natureza). Neste sentido é que a empregavam os romanos, quando falavam em **natio, nationis.** Referiam-se ao lugar **natal.** Vê-se desde logo que não é nenhum dêstes o conceito que hoje se dá a **nação.** Nesse conceito incluem-se as castas, estamentos, classes, agrupamentos, que estão interligados por interêsses e costumes comuns. Modernamente, nação significa um ser cultural, não algo que vem da natureza pròpriamente, mas que é construído pelos homens e que traz a marca da vontade e da inteligência humana.

Contudo, o que é de anotar na História, é que as nações revelam diversas manifestações, que se opõem ao que se conceitua sôbre ela. Assim, nações hoje unidas, separam-se amanhã para combaterem-se, unem-se aos inimigos da véspera, e dentro delas, castas e classes inteiras esquecem seus conacionais, como alguns capitalistas, que importam obreiros de salário mais baixo para substituir os seus compatriotas e muitas outras atitudes, que revelam que a nação serve quando corresponde aos interêsses de alguns, mas que são substituídas tão logo os **interêsses nacionais** se choquem com os dos poderosos.

Nada mais expressivo do que o que aconteceu com a Alemanha após a derrota de 1914-18, em que o país se abismou numa das maiores crises conhecidas na história. Aquêles que mais falavam, e mais apoiavam o nacionalismo, como Thyssen, Hugo Stinnes, Klochner, Velsen, etc., promoveram leis, que favoreciam apenas as

suas indústrias, a ponto de excluí-las do pagamento de impostos, enquanto se cobravam impostos até dos salariados. Enquanto o povo gelava de frio, com suas estufas sem carvão, êste ascendia a preços astronômicos. Nunca uma **nação** foi tão pilhada por estrangeiros e **nacionais**, como o foi a Alemanha naquela época em que um exército de exploradores, vindos de tôda a parte, invadiu suas terras para adquirir, por preços mínimos, os bens dos alemães em troca de um pouco de moeda que pudesse matar a fome de um povo esfomeado. E viu-se, então, a grande indústria alemã, aliar-se aos franceses para exercer a maior exploração possível dos seus **conacionais**. Os príncipes alemães, despojados dos seus poderes, exigiam indenizações a pêso de ouro, e só os Hohenzollern, a família do Kaiser Wilhelm II, recebia anualmente cêrca de 200 milhões de marcos-ouro.

Que maravilhosas manifestações de nacionalismo! Não há necessidade de relatar factos que entristecem e que nos enojaria descrevê-los. Mas há militares em todos os países, que recebem grandes somas dos armamentistas para exacerbar o nacionalismo, industriais que pagam somas fabulosas para financiar nacionalistas desde que lutem contra a entrada de outros capitalistas estrangeiros que, devido às suas condições financeiras e técnicas, poriam a perder uma indústria **nacional**, fundada em maquinaria velha, gasta e obsoleta.

Há muitos livros que nos relatam as mais tremendas monstruosidades que a imaginação humana seria impotente para criar. Contudo, nada disso impede que muitos paspalhos acreditem no nacionalismo, e corram atrás dos corifeus da nova concepção, mas que servem a interêsses inconfessáveis. E o mais espantoso de tudo isso, e também o mais ridículo, é que os internacionalistas de ontem se apresentam como os nacionalistas de hoje, os mesmos que combatiam o nacionalismo, passam a ser os propagandistas daquele, porque sabem muito bem que a nova idéia é a porta aberta à ditadura e à violência, e a ante-câmara das revoluções sangrentas, das quais, como pescadores de águas turvas, esperam iscar alguma coisa.

As razões, que apresentam os que combatem a maneira de se conceber a **nação**, dando-lhe um valor além daquele que tivemos

oportunidade de examinar, concedendo-lhe uma hipostasiação indevida, alegam que os maiores defensores da idéia nacionalista são os primeiros a sacrificarem os interêsses colectivos tôda vez que os seus porsam ser beneficiados. Os próprios factos históricos têm valôres diferentes, segundo os estamentos, que já examinamos, e também os interêsses de classe econômica. Assim a Comuna de Paris, em 1871, que é uma data gloriosa para o proletariado francês, é uma data de vergonha para a grande burguesia daquele país.

Por outro lado, argumentam que se os Estados Unidos, em vez de ter um govêrno central, fôsse reduzido a vários países, falar-se-ia então na nação californiana, na nação texana, na nação virginiana ,etc., como se fala, na América Latina, em nações como Argentina, Uruguai, Chile, Peru, Bolívia, Paraguai, etc., que são formados de povos com a mesma língua, etc.

O que se afirma fundamentalmente é que a Nação não é a criadora do Estado, mas o Estado é o criador da Nação. É inegável que a nação, como entidade, é real, no sentido que examinamos, (quando sua base afectiva é o patriotismo), e tão real que êstes últimos decênios nos têm provado a fôrça extraordinária que possui o sentimento da nação, que levou tantos povos a lutas mais cruentas e desesperadas, que até então a história havia registrado. Mas daí hipostasiá-la a ponto de considerá-la como portadora da soberania é que consistiu o grave êrro, sem dúvida intencional, e que tem servido mais para a propagação da guerra que da paz. Os inimigos da Igreja Católica, que estão sempre prontos a acusá-la de tantos erros, a maior parte sem fundamento, não podem negar que sempre lutou ela contra a idéia nacionalista, porque a considerou o primeiro passo para as ditaduras, para as tiranias e para a guerra. Sempre desejou a Igreja que o mundo cristão fôsse atomizado em pequenos povos, em pequenos países independentes. Muitos afirmam que êsse intuito da Igreja apenas era o desejo de **dividir para dominar.** Mas que domínio desejou a Igreja? Não foi o temporal, mas o espiritual; ou seja, a Igreja desejou que a palavra de Cristo e o sentido do Cristianismo dominassem a consciência de todos os cristãos, que acima de suas diferenças políticas e de nacionalidades deveriam considerar-se cristãos e considerar irmãos os companheiros de crença. Nem o mais impenitente inimigo da Igreja (e aqui queremos apenas

considerar os que estudaram a história, e não alguns anticlericais movidos por ressentimentos e por ódio, que falseiam os factos ao seu sabor) deixam de reconhecer que ela mais lutou pela paz que qualquer outra instituição no mundo. Sempre a Igreja procurou, por seus mais conspícuos pontífices, evitar as guerras, alertar os cristãos contra a ambição de mando, impedindo combinações dinásticas, que levariam à formação de Estados mais poderosos, cuja voracidade seria despertada de modo incontido.

Assistimos também ao intuito de fundar a justificação da nação na **raça.** Ora, sabemos quão controvertido é êste tema, já que não foi possível estabelecer com segurança as diferenças raciais, que levaram os etnólogos a classificá-las em 3, em 4, como Linneu, em 5 como Blumental, em 6 como Buffon, em 7 como Peschel, em 8 como Agassiz, em 12 como Haeckel, em 22 como Morton, em 60 como Crawford, e alguns outros em muitas mais, quase dobrando êste número. São simplesmente imensas as controvérsias dos etnólogos em tôrno dêste tema. Contudo, bastaria apenas salientar alguns aspectos para mostrarmos que não há fundamento na raça, pois fala-se em nação brasileira, onde há tantas raças, como também se fala na nação norte-americana, onde a heterogeneidade racial é imensa. Fundando a nação na raça, e justificando que esta é superior às outras, podiam muitos, como o fizeram os nazistas, justificar a hegemonia da Alemanha sôbre os outros povos, cujo reconhecimento não obteve, e tentou impor pela fôrça.

Terminou num grande malôgro a tentativa de justificar o conceito hipostasiado de nação na raça, e razão tinha Grillparzer ao escrever estas palavras: "O caminho da nova formação vai da humanidade pela nacionalidade à bestialidade."

* * *

Para que prossigamos na análise da idéia nacionalista, impõe-se que estudemos primeiramente a concepção do Estado e as justificações que foram oferecidas, desejosas de transformá-lo numa instituição natural, e não compreendendo-a como um instituto cultural, por ser genuìnamente político. À proporção que avancemos neste ponto, poderemos introduzir outros exames, para, depois, penetrar no estudo do nacionalismo como se apresenta nos povos coloniais.

RÁPIDA ANÁLISE DO CONCEITO JURÍDICO DE ESTADO

Ao examinar-se o conceito de **nação,** conclui-se que há, inegàvelmente, uma positividade, que consiste na comunidade de determinados interêsses coerenciados por um laço ideal (de esquematismos ideais), que são de certo modo criadores. Ora, tôda idéia só pode ser um bem imaterial, pois ninguém, mesmo de precário senso, julgará que é o "fósforo que pensa em nós", ou que o "cérebro segrega o pensamento como o fígado segrega a "bilis", ou coisa semelhante. Quando um ser humano toma consciência de uma **nação,** compreende que participa, com muitos outros, de um conjunto de idéias (esquematismos), de esperanças de prestígio, de desejos de bem-estar para o povo, de uma história em que há laços comuns, de muitas outras participações, como a língua, como a raça, etc., sem que tais participações, por si sós, sejam suficientes para assegurar uma hipostasiação da nação, mas apenas que os homens são capazes de participarem em comum de um conjunto de esquematismos que servem de têrmo comum. Como não se pode atribuir à nação uma subjectividade de per si consistente, mas apenas afirmar-se que é um ente ideal (**ens rationis**) com fundamento real, o êrro de tôda espécie de **nacionalismo** consiste no exagêro de dar mais realidade ou emprestar outras realidades à nação, que a fundamentalmente ideal, e considerar suas correspondências reais, que são accidentais, como se fôssem da essência da mesma. Ora, é princípio rudimentar de Filosofia positiva e de Lógica, que a essência de uma coisa não pode ser um mero accidente relativo. Se a raça, se a língua não são necessárias para que haja uma nação, são elas, portanto, meramente accidentais. Contudo, o que não é prescindível de modo algum, é a comunidade de determinados interêsses, pois não pode surgir uma nação, nem

ninguém lhe atribuiria nenhuma validez, se entre os componentes de um povo, que a constitua, não há a participação num conjunto de idéias, ou como muitos dizem, num **parentesco espiritual,** como o faz Jellinek.

Mas quem determina essa participação? É mister haver primeiro a nação para que depois se dê a participação, ou há a nação porque há essa determinada participação? No primeiro caso, a nação antecederia; no segundo, sucederia. Na verdade, há contemporaneidade, pois se há essa determinada participação é que há a entidade comum formada por ela. Podem muitos não ter consciência dessa comunidade, e é neste sentido que muitos falam do despertar da consciência de uma nação. Mas, na verdade, haveria a nação desde que se dê tais participações. Ora, todos nós participamos em muitos ideais comuns com os homens de todos os quadrantes da Terra, e se bastasse apenas uma participação dessa espécie, haveria tantas nações quantas espécies de participação. É inegável que todos os homens se analogam uns aos outros também por ideais comuns. Mas o que se pretende afirmar quanto à nação é uma participação mais ampla, que abrange a totalidade da vida humana, ou seja, de tal modo que tudo quanto anela o indivíduo deve ser participado ou participante. A nação tem, assim, um sentido totalizante; ela não exclui, ela não tolera nenhuma participação que não se inclua no seu interêsse supremo. Quem poderá negar que o conceito de nação inclua essa exigência? O indivíduo tem, naquela, ou seja, no conjunto das participações, um valor mais alto a exigir sacrifícios, abnegações, esforços de todos. Cada acto do indivíduo deve processar-se dentro dos limites do interêsse daquela. O conceito desta, nesse sentido, é um conceito totalitário, totalizante, não excludente. Quer queiram quer não, os nacionalistas tendem, inevitàvelmente, para o totalitarismo. Nenhum acto humano é admissível senão dentro das normas que interessam à nação. E quais são essas normas que lhe interessam? E eis aqui onde aparece o escolho. É aqui que todo nacionalismo naufraga, mesmo quando movido por boas intenções, para afundar-se no mar do totalitarismo inevitável. O interêsse nacional é um conceito tão vago e tão amplo, que qualquer acto humano pode ser considerado anti-nacional. Se alguém é condescendente demais, poderá ser acusado de fraqueza; se toma demasiada precaução com seus interêsses, pode ser acusado de mau exemplo para os que devem ser abnegados, etc. É fácil daí compreender quantas **acusações** pode alguém sofrer em qualquer coisa que faça, em comparação ao que **deveria ser feito.** O **dever-ser (sollen)** é julgado por quem? Por um princípio ético superior, acima das heterogêneas estructuras morais humanas? Não; os que dominam o poder numa nação estabelecem que só é moral e digno aquilo que corresponde à maneira de se conceber o verdadeiro **nacionalista.** O hitlerista julgava que o verdadeiro nacionalista é o que desprestigia o inimigo ao extremo, que odeia o judeu, que obedece cegamente seu **fuehrer**, etc. Em suma, o nacionalismo, desde que instaurado, estabelece normas especiais de acção, as quais devem ser cegamente obedecidas. E como a vida de cada um deve ser modelada dentro do que é do "interêsse nacional", perde-se a nitidez das fronteiras e dos limites, e a vida integral passa a ser objecto de delimitação e de ordenação, que parte do superior, que, neste caso, é o Estado, e êste o é segundo a norma que estabelece o partido dominante, que, em regra geral, tende para o domínio absoluto. Assim, o nacionalismo, quando levado aos extremos que a História registra, é sempre o primeiro passo para as tiranias, e o é por uma coerência intrínseca.

Muitos consideram que o Estado é a nação visualizada em sua organização política. Todo Estado, pondo de lado as heterogeneidades accidentais, apresenta, como de sua essência, a existência de um govêrno, um poder de coacção, a autoridade que, pelo emprêgo da fôrça actual ou virtual, imponha o respeito às normas de direito, que dêle também emanam, segundo a sua organização legislativa.

Muitos juristas consideram que os conceitos de Estado e de Nação são coincidentes, e para muitos outros, idênticos. É esta uma fonte de erros de graves conseqüências para a Humanidade ocidental, porque, qualquer ofensa feita ao Estado é uma ofensa feita à Nação, e quando alguém ergue sua voz para protestar contra a arbitrariedade dos eventuais senhores do poder, sua voz é uma **blasfêmia** contra aquela. Não é de admirar que todo o possuidor de poder considere seus adversários políticos inimigos da nação, e quem luta contra a segurança do Estado seja considerado como um perigo para a segurança daquela.

Já demonstramos com factos históricos, que essa doutrina não é procedente. Os trezentos estados alemães antes da unificação não eram trezentas nações, nem a Rússia, com um só Estado e suas dezenas de povos diferentes, forma uma só nação, a não ser que consideremos de modo totalmente abstracto o conceito daquela.

Não vamos alinhar aqui as diversas teorias que juristas e filósofos de todos os tempos apresentaram como explicadoras do surgimento do Estado. Do que não há dúvida é que êste não é um ente da natureza, mas um ente cultural e, portanto, como algo ontològicamente posterior ao homem. E sendo assim, o Estado é algo que adveio à sociedade humana, e não algo contemporâneo a ela, e muito menos antecessor dela.

Conseqüentemente, não é de admirar que se pergunte pela origem do Estado.

Se quiséssemos compendiar aqui as diversas hipóteses que têm sido oferecidas para explicar aquela origem, bastaria que nos debruçássemos sôbre as inúmeras obras que as estudam, e projectar aqui um longo esbôço das hipóteses, e dar a paternidade a êste ou àquele autor. Poderíamos proceder assim, mas preferimos, seguindo nosso método dialéctico-concreto, fazer uma análise das possibilidades doutrinárias, para, finalmente, após uma crítica das mesmas, estabelecer qual a doutrina que melhor pode corresponder à realidade, porque a **filosofia concreta** oferece elementos hábeis, para, por seus próprios métodos, esboçar o que necessàriamente tinha de ser.

Em primeiro lugar, é mister não esquecer que devemos procurar no Estado o que lhe é essencial, e distinguir do que não é. Ora, a essência de uma coisa é revelada pela sua razão (**logos**) de ser e, neste caso, o **pelo qual (quo)** uma coisa é o que ela é. Alcançado êste ponto, é fácil distinguir o que constitui, na linguagem aristotélica, a substância primeira (a matéria) e a substância segunda (a forma) do Estado.

O Estado é algo que se dá na sociedade humana. Portanto, sem sociedade humana não há o Estado a que nos referimos. É, portanto, exigível, imprescindìvelmente, para que haja Estado, que haja uma sociedade humana. Por outro lado, é evidente que o Estado funda-se

no que geralmente se concebe plo têrmo **autoridade**. Para que **muitos** possam conviver, é mister **ordem** ou algo **pelo qual** muitos possam conviver. Assim como o corpo humano apresenta uma ordem, pois, do contrário, as partes se dissolveriam, há no corpo algo que actua, uma fôrça, que unifica, que dirige. Assim também a sociedade exige uma **vis regitiva communis**, que tende ao bem comum. Assim como há o poder do pai sôbre os filhos, diz-se, deve haver um poder na sociedade que a regule, que toma o nome de **autoridade**, embora êste conceito possa merecer inúmeros reparos. Contudo, o que é imprescindível, na idéia de Estado, é, além da sociedade humana, um poder regulador da mesma. Mas êsse poder regulador poderia ser um **consensus**, em que todos os membros da sociedade comungassem, de modo a estabelecer a ordem desejada. Contudo, o conceito de Estado implica êsse poder em um sentido: um poder superior a todos, um poder subordinante dos outros poderes humanos. Ademais, é êle constituído na sociedade com a função política (**kratos político**). Para pôr em execução a sua função, possui uma capacidade coactora, suprema, bem como é uma pessoa de direito. É indispensável, pois, ao Estado:

1) a sociedade civil;

2) a autoridade jurídica e política;

3) a coacção;

4) a sanção legal, e, finalmente,

5) uma organização política.

Em poucas palavras, o Estado apresenta-se assim, e o que se tem considerado como tal é puramente isso. Contudo, poder-se-ia imaginar a sociedade humana polìticamente organizada, capaz de ministrar a ordem e regular as relações humanas, segundo princípios aceitos. Neste caso, o Estado seria a própria sociedade polìticamente organizada, na qual todos, sem excepção, tivessem uma participação efectiva na administração da justiça e na manutenção da ordem. Neste caso, êle se confundiria com a própria sociedade.

Mas o que notamos històricamente é a primeira espécie de Estado, o qual é um monopolizador do poder supremo.

Ora, tem-se sentido assim o Estado como um organismo que regula a sociedade, que dela se distingue. E como êle é composto de homens e não de deuses, tem tido um papel na aplicação do direito em que muitas e muitas vêzes ofende os interêsses individuais e colectivos, e tem praticado injustiças segundo o modo de conceber o que se entende por justiça. Seja como fôr, o que se entende por Estado é o que esboçamos acima. A segunda maneira de entendê-lo seria a libertária. Mas, como os libertários, quando falam de Estado, falam na primeira maneira de apresentar-se, tôda vez que atacam ou acusam o Estado referem-se àquele e não a êste. Assim, quando os anarquistas falam na abolição do Estado, não falam na abolição de uma ordem social, mas apenas no desaparecimento daquele organismo, que se distingue e se separa da sociedade, para considerar, como único modo justo de ser, o da própria sociedade politicamente organizada, no sentido puro do têrmo político e não no sentido de arte de uma minoria governar a maioria, arte de conquistar o poder e de conservá-lo, ampliá-lo, etc.

Sem discutirmos a justificação ou não do Estado, o primitivo conceito é o universalmente aceito.

Pois bem, quanto à origem **daquele**, só se poderiam tomar três posições genéricas:

1) que é êle exclusivamente de origem natural;

2) que é êle exclusivamente de origem cultural;

3) que é tanto de origem natural como de origem cultural, producto de uma cooperação de factôres naturais e culturais.

Examinemos essas três posições genéricas:

1) Que o Estado seja um ente pura e exclusivamente natural, como uma criança que nasce, ou uma macieira que se desenvolveu, tal doutrina não poderia ser defendida por nenhum conspícuo filósofo ou jurista.

2) A aceitação de que o Estado é exclusivamente um ente cultural, dar-lhe-ia o carácter de uma mera realização humana, gerado pelo arbitrio humano, doutrina que vemos defendida pelos contractualistas em geral, que afirmam que o Estado é o producto de um

pacto das vontades humanas individuais, que estabelecem entre si uma ordem, e aceitam a outorga do poder supremo a um órgão especial que aplica a lei e a defende, com a finalidade de tornar efectiva a justiça entre os pactuantes, e que também assume o compromisso de cumprir a própria lei. Êsse consentimento no pacto não se exige que seja manifestado pela vontade, mas basta a aceitação de convivência com seus semelhantes para, automàticamente, ser uma declaração de plena concordância com a ordem instituída. Sôbre essas doutrinas já nos demoramos suficientemente em vários tópicos de nossos livros, e não temos necessidade de nos alongarmos mais sôbre elas. Apenas, teremos de salientar a heterogeneidade que se pode consignar aqui entre as diversas doutrinas contractualistas, que, em essência, afirmam o mesmo, apesar das diferenças apenas accidentais.

3) A terceira posição pode ser estabelecida, segundo o nosso método, da seguinte maneira: o ser humano é uma totalidade especìficamente distinta de suas partes, e producto, portanto, da cooperação de factôres emergentes e predisponentes. Entre os primeiros, devemos considerar a **matéria,** que é constituída pela parte somático-psíquica, e a **forma,** que é constituída pela mente, inteligência, **rationalitas.** A definição metafísica de que "o homem é uma animal racional" reproduz os factôres emergentes, que são os que intrìnsecamente compõem e estructuram o ser; no caso, o ser humano. Predisponentemente, considerando-se os factôres extrínsecos que o compõem, o homem é um ser que vive em sociedade, que é a estructura histórico-social, que antecede o indivíduo humano, o acompanha e o sucede, e o ambiente circunstancial, incluindo-se nêle, o geográfico, o meteorológico, o geológico, etc.

Para esta concepção, o Estado surgiria de uma necessidade material de ordem e de uma necessidade formal, ou a da própria contingência das condições humanas, que exigiriam a sua instalação para ordenar uma sociedade mais complexa.

Esta posição passará, nas páginas a seguir desta obra, a ser examinada, segundo as diversas maneiras de considerarem o seu advento.

A ÉTICA

Já demonstramos em "Psicologia", "Noologia Geral", "Tratado de Esquematologia" e também em nosso "Métodos Lógicos e Dialécticos", a acção, a interactuação e a reciprocidade, que se afectuam entre tais factôres, modificando as possibilidades próximas de cada aspecto, quer pela facilitação de suas actualizações, quer pela virtualização de possibilidades não mais prometeicamente actualizáveis. No exame do **acto humano**, ponto fundamental, em tôrno do qual gira tôda a nossa análise sôbre a actividade humana, é inegável que o homem, pelo seu apetite de poder, que surge de sua ânsia de prestígio social em parte, e parte por sua própria afirmação existencial, tende a dominar ou ser dominado.

Em nosso "Ética Fundamental", analisamos as bases e a justificação de uma ética imanente, da ética que o ser humano capta no que se refere à conveniência da natureza de alguma coisa dinâmicamente considerada, como vimos na análise dialéctica do Direito, que fizemos em nosso "Métodos Lógicos e Dialécticos". Sabemos que o campo do Direito pertence ao campo da Ética, porque se refere ao **dever-ser (sollen)** humano. Em tôda a realidade distinguível como unidade, como totalidade, há uma conveniência quanto à sua conservação e desenvolvimento; ou seja, quanto às possibilidades prometêicas, que decorrem da natureza da coisa. Sabemos que a natureza de uma coisa é a conjunção da sua materialidade, o de que a coisa é feita, e da sua forma, ou seja, do pelo qual a coisa é o que ela é. É da conveniência de um vaso de barro, tanto referente à sua materialidade (substância primeira), como à sua forma (substância segunda), para a sua manutenção existencial e para a actualização de suas possibilidades prometêicas, que seja êle cercado de certas circunstâncias, que não ponham em risco a sua natureza e permitam desenvolver-se naturalmente. O mesmo poderíamos dizer de um ser vivo e também

do homem. Para que o vaso, a planta, ou o homem se realizem normalmente, é mister, terem-se de (e daí **de habeo**, de onde **debeo**, devo, **debere**, dever) considerar determinadas circunstâncias, providências, etc., que não atinjam e não perturbem a sua natureza.

Alguns homens se reúnem para tratar de um assunto de interêsse geral. Não é possível realizar-se plenamente a **natureza** da reunião se todos puserem-se a falar ao mesmo tempo, a gesticularem, a tratar de todos os assuntos desordenadamente. Ora, a finalidade da reunião é tratar de um tema e alcançar essa finalidade; ou seja, as partes, que compõem a reunião, deverão ser (**debeo**) dispostas de modo a alcançar a plenitude do desejado, **deverão** ser convenientes a essa finalidade, **deverão** convir a essa finalidade, ter uma **ordem.** E essa ordem é da imanência da própria reunião, que o ser humano, porque é inteligente, capta, estabelece e obedece. Assim, podemos notar, o que não é difícil (pois até as crianças notam a ordem imanente que deve presidir e regular as suas actividades, nos brinquedos sobretudo nos **ludus** de regras), que há normas que correspondem à conveniência e à justa aplicação dos meios para alcançar os fins.

Há, assim, uma ética imanente, incluindo nesse conceito tôdas as actividades e relações que as criaturas humanas promovam ou tomem parte.

Se há uma colectividade, se muitos indivíduos humanos se juntam na formação de uma colectividade, e tem esta a finalidade de atender as necessidades de todos, imediatamente surge aos olhos inteligentes do homem a necessidade de regras que devem ser obedecidas para garantir a conveniência da natureza dessa colectividade considerada dinâmicamente, que podem exigir modificações nas providências a serem tomadas.

Dêsse modo, é evidente que há uma ética imanente às coisas, e que o ser humano é suficientemente inteligente para captá-la.

O cumprimento da ordem, por parte de todos os componentes é um dever de cada um. Contudo, como há transgressões a essas normas que constituem a ordem, quem a transgride comete uma ofensa à conveniência da natureza da coisa, e seu acto pode perturbar o interêsse de todos os que nela participam. Essas transgressões po-

dem acarretar males maiores ou menores, provocando, assim, a repulsa psicológica e até física dos, ou de alguns, componentes, dos participantes da ordem. Imaginemos um grupo de homens primitivos, que pretendem caçar. A caça escasseia, e reúnem-se para resolver êsse problema. Propõem-se várias maneiras de realizá-la: um grupo aqui, outro ali, alguns elementos soltos em tais partes, ou que todos façam-na juntos, a fim de poderem obter melhores resultados. Há uma ordem nessa discussão, e busca-se a que permita a cada um dar a sua contribuição. O mais velho caçador, ou o mais experiente em geral, dá a orientação à discussão, **preside-a.** É possível que muitos não consigam expor bem suas razões, ou por motivos vários não são aceitas. Digamos que motivos psicológicos, antipatias, etc., impeçam que se ouça devidamente a razão dêste ou daquele, mas, finalmente, toma-se uma deliberação, e decide-se pôr em execução um plano. Todos se aprestam para realizar a sua função determinada, e todos **devem** realizá-la a contento, pois todos estão comprometidos a realizá-la. Se alguém, por acaso, não cumpre o combinado, ou abandona a caçada sem um motivo plausível, ou perturba a mesma, inegàvelmente **dana-a,** traz-lhe um prejuízo. Então é admoestados, ou até castigado, depois, pelos companheiros. Logo percebem que não é admissível que qualquer um castigue, já que pode haver alguns exageros e violências mais prejudiciais ainda. Então, delibera-se como se **deve** proceder em tais casos. Finalmente, estabelece-se um castigo, uma pena. A sancção foi dada, a punição é feita, um exemplo possível se estabelece, uma norma legal está prestes a nascer.

Mas sôbre o que se deve meditar aqui é a capacidade humana inteligente e raciocinadora. A capacidade abstractora é inegàvelmente a grande fôrça propulsora do seu progresso. Senão vejamos: o primitivo caçador mais experiente, capaz de orientar os outros, e os caçadores, quando memorizam as reuniões havidas, em que se discutiram diversas providências, têm uma memória concreta, representações com imagens dos factos já vividos. Mas o ser humano tem capacidade de abstrair essas representações, excluindo as imagens, e tomá-las como formas. Numa discussão sôbre caça entre caçadores, para melhor resultado, devem participar todos da discussão, e deve-se tomar a deliberação mais recomendável. Temos, aqui,

já separado pela mente, o conteúdo noético-eidético da caçada e das suas finalidades, já reduzido a normas.

Também podem os que empreendem a discussão em tôrno da caçada estabelecer um incumbido de dirigir a ordem da mesma, de orientá-la, e deverá cumprir o seu **dever** com seriedade, como também todos. Há lugar, aqui, para uma análise valiosa, que já a fazia Platão. Salientava êste grande filósofo que os homens primitivos tinham o máximo cuidado de escolher os mais **competentes.** Para a guerra, o melhor guerreiro, o mais experimentado, o mais hábil estrategista; para a caça, o mais competente, o mais experimentado, o mais hábil em organizá-la e em saber orientar seus companheiros, e assim sucessivamente. À proporção que o homem alcança a civilização, a vida em cidades, na **polis,** no lugar onde há muitos, muitíssimos, o sentido da **verdadeira competência** vai desaparecendo. Há maior dificuldade em escolher os **melhores,** e muitos astutos e hábeis, maldosa e mal-intencionadamente, podem ascender a postos de mando, sem terem capacidade para tal. Não é, pois, de admirar que homens de inteligência deficitária, mas astutos, e a astúcia não é senão uma inteligência degradada, de cultura incipiente e falha, alcancem as altas posições de mando, como um escárnio à cultura e à capacidade de um povo. Em tôda a parte do mundo, observam-se tais factos, e entre nós são êles comuns. Ademais, homens de reputação duvidosa, de conduta muitas vêzes indigna e indecente, desrespeitosa dos direitos alheios, podem alcançar e alcançam postos elevados.

E por que tais coisas se dão? Precisamente porque é mais difícil aquilatar os reais méritos de uma pessoa. Numa época como a nossa, de uma propaganda desenfreada, pode-se dizer, e sem receio de errar, que aquêles que mais são afagados pela publicidade dirigida, que merecem o destaque dos meios de propaganda, são os exemplares mais baixos em qualquer sector. Os verdadeiros charlatães, os fariseus de nossa época, carregados de títulos e diplomas, como o burro de Lafontaine, manifestam uma cultura que não têm, um valor que não existe, um renome que não merecem. Chega-se a ponto de as pessoas mais sérias e cultas temerem as confusões, as misturas e a convivência com tais "celebridades", e considerariam

até uma afronta receberem êsses elogios fáceis de que é pródiga a nossa época. Há, assim, grandes valôres que preferem o silêncio, o anonimato. Ademais, os medíocres, em tôda época, receberam os valôres superiores com o natural receio que o mais fraco revela ante o mais forte. E não é de admirar que procurem desmerecer os mais altos valôres, ou usem a velha tática de todos os medíocres: a conspiração do silêncio, porque para os medíocres só é grande o que é medíocre, o que êles medìocremente podem fazer. Assim procederam contra Sócrates, contra Dante, contra Cervantes, contra Nietzsche, e poderíamos citar todos os realmente grandes valôres de todos os tempos.

Por essa razão, Platão via na democracia grega o regime ideal para as mediocridades, e mostrava a razão da ascensão do mais medíocre. Se o homem primitivo escolhe entre os melhores o melhor, por que nós havemos de escolher entre os piores o pior? É que há uma conspiração dos piores a seu favor, e uma característica de tudo quanto é mau, caduco, falho e deficiente, é unir fôrças para tornar-se forte. Os homens virtuosos e bons sentem em si mesmos sua fôrça e não buscam os iguais senão nos momentos mais difíceis para uma acção em conjunto. Ao inverso, os maus, os caducos, os falhos e deficientes, porque se sentem fracos, buscam seus iguais para com êles tornarem-se mais fortes e poderem realizar algo a seu favor.

Volvendo, agora ao de que tratávamos, temos de salientar que a existência de uma ética imanente é uma verdade insofismável, e que qualquer inteligência, por mais frágil que seja, pode perfeitamente conceber e admitir.

Mas, o que filosòficamente se deve notar aqui é um ponto de importância fundamental, que é o seguinte: há uma ordem natural, há uma disposição de meios que, actualizada, facilita a consecução de um estado mais ou menos favorável à conveniência da natureza de uma coisa dinâmicamente considerada. Essa disposição, que é a **ordem,** não é um ser corpóreo, físico, é um **logos,** uma **lei** (e aqui estamos empregando no sentido filosófico de **logos,** que temos exposto: um conjunto de proporcionalidades e de providências actualizáveis, correspondentes à coisa), que é captável, esquemàticamente,

por nós, pelos meios noético-eidéticos, e podem ser reduzidos a **fórmulas**, a **normas**.

É precisamente nessa ética imanente que se funda o direito natural.

E como as totalidades e unidades de nossa experiência se entrosam em totalidades maiores, em constelações de totalidades, até a totalidade cósmica, há **leis** que regulam todos os factos. Entre essas, há as que regem necessàriamente sem frustração, que são as leis naturais, que a Ciência busca reduzir a esquemas científicos, e há leis que são frustráveis, as leis que o homem capta na ordem que **pode** dar às coisas, inclusive nas relações com seus semelhantes. Precisamente, as leis que o homem capta, que estão contidas nas normas que **devem** regular o que melhor convém à natureza das coisas dinâmicamente consideradas, são as **leis éticas**, e entre estas as **jurídicas**, as que são enunciadas, promulgadas, e que **devem** ser obedecidas. Já notamos que poderíamos também classificar as ciências entre ciências de leis frustráveis e ciências de leis infrustráveis. A Sociologia, em muitos aspectos, a Política, a História, a Psicologia, em muitos outros, a Ética, a Moral e o Direito são ciências, cujas leis são frustráveis, enquanto as Ciências Naturais dedicam-se ao estudo dos sêres regulados por leis infrustráveis. A vida humana, enquanto regulada por leis infrustráveis, constitui a vida natural. Só na vida cultural há leis frustráveis.

Podemos modificar o curso de um fenômeno natural, não podemos, porém, mudar as leis da natureza, porque o novo fenômeno, embora distinto do anterior, está enquadrado na obediência de tais leis. Contudo, podemos frustrar as leis que são fundadas na ordem cultural, que pertencem ao mundo da cultura. A ofensa ao que é da natureza provoca uma conseqüente sancção da própria natureza; uma ofensa da lei cultural, como é sempre possível, deve, por isso, exigir uma sancção que assegure o seu cumprimento, ou um poder maior que o estabeleça. Quando se fala em **direito**, fala-se no conteúdo de justiça de uma norma, de uma conducta, etc. É do direito de uma coisa o que corresponde à conveniência da sua natureza dinâmicamente considerada, como o demonstramos em "Filosofia Concreta". Não se deve confundir o **direito** com a **lei**. Esta é a prescripção normativa de um conteúdo de justiça, que é a sua **jurisdicidade**. O direito é captado da lei, e esta é captada no que é conveniente à natureza da coisa, como vimos.

Devido à frustrabilidade do cumprimento da lei jurídica, o que representaria uma ofensa à justiça, que é o que deve ser, que é o verdadeiro conteúdo da lei, impõem-se **medidas assecuratórias** do seu respeito e cumprimento. Pode a lei ser respeitada espontâneamente. Mas, como é passível de frustração, é mister uma coacção (de **cum** e **actus**), um acto mais forte, que **force** ao cumprimento da mesma. A coacção pode ser moral, quando fundada no costume e na consideração: a que ameaça o ser humano do risco da perda de prestígio social, ou de ofensa ao que é mais caro à sociedade. Nesse sentido, alguém pode cumprir a lei receoso de ofender a dignidade da sociedade à qual pertence. Mas, como êsse sentido moral não é suficiente, ou não tem sido suficiente, por razões que merecem exame oportuno, é mister o emprêgo de uma coacção legal, fundada na fôrça, e garantida também pela **pena**, que deve ser imposta ao transgressor, e proporcionada ao vulto da transgressão em relação aos prejuízos que possa causar.

Mas, essa imposição da pena a quem cabe? A qualquer? O homem foi compreendendo que a imposição da pena, por um princípio de justiça, deveria ser proporcionada à falta e, ademais, não poderia ser aplicada por qualquer, devido aos excessos e erros que se podem praticar. Não é mister muito raciocínio para compreender que essa função de julgar e punir deveria ter um sentido de justiça, e deveria ser praticada em condições especiais, e até empregada por aquêles que revelassem uma capacidade consentânea com a função.

Ora, o Estado é um promulgador de leis, as quais deve também respeitar e cumprir, possuidor de um poder coactivo para impor o seu respeito ou cumprimento, e capaz de punir aquêles que as transgridem.

Encontraríamos, assim, bases **imanentes** para a fundamentação de uma justificativa do Estado.

Mas é êste algo que acompanha sempre a sociedade humana? A resposta a esta pergunta é de máxima importância, pois se verifica

que, nas sociedades primitivas, **não há** Estado, e que êste começa a existir sòmente na vida já civilizada, quando os homens se constituem em cidades.

Na primeira fase, o que se poderia chamar de Estado é a própria sociedade em sua organização política, tomando aqui o têrmo no sentido primitivo de arte de organizar a **vida civil,** social. A política seria, assim, a arte de aplicar o direito e a justiça. Contudo, não se pode deixar de considerar que o Estado, na **vida civil,** é algo que se separa da sociedade tomada com um todo. Mesmo nas formas mais primitivas de vida social, já se encontram essas separações, pois aquêles a quem compete a acção dirigente vão aos poucos constituir um estamento que se separa do restante da população, e são portadores de um **kratos** político já considerável e às vêzes até absoluto.

No Estado, mesmo em suas formas mais primárias, os que o representam ou que executam as suas funções, são elementos já distintos do restante da população, e são portadores de um poder considerável. O Estado, formando-se como uma totalidade à parte, tende a realizar o ciclo natural das totalidades, como estudamos em "Teoria Geral das Tensões", e aqui acrescida de outros factôres correspondentes ao psicológico, como seja o apetite de poder, o prestígio social dos componentes da mais primária organização estatal. Êsse factor psicológico, cujo estudo já fizemos, nos explica o desejo acentuado de cada vez mais poder, que, combinado com interêsses de ordem econômica, pode atingir as raias da monstruosidade.

Podemos, agora, alinhar as diversas doutrinas sôbre a origem do Estado, ou sejam as que afirmam uma exclusiva causa natural ou uma exclusiva causa cultural.

Há positividade na posição das primeiras, ao fundarem-se sôbre o apetite de poder, sôbre a necessidade da ordem, etc. Quanto às segundas, podem elas assegurar as seguintes gêneses: a) de origem lúdica, como tendo nascido do que chamamos pròpriamente o desportivo, da organização de sociedades de caça, de cavaleiros, de idade e de sexo, da conquista de mulheres, etc.;

b) da pilhagem decorrente das guerras, da escravização dos vencidos, dominados pelos vencedores que impõem o Estado;

c) da formação das classes econômicas, do domínio de uns sôbre os outros, de exploradores sôbre explorados, o que é tese marxista. Esta, porém, é uma doutrina falsa quanto à origem do Estado, porque é impossível que se exercesse tal domínio e tal exploração, sem haver o domínio, a fôrça capaz de assegurar a exploração. Nesse caso, a fôrça politicamente organizada, que é o Estado, tem de preceder ou ser contemporânea, quando muito, da exploração de uma classe econômica sôbre outra. Ademais, o Estado tem se manifestado, embora rudimentarmente, em povos em que os meios de producção são da colectividade, e as formas de producção são gerais;

d) pela imposição da fôrça dos mais poderosos, organizados, sôbre os mais fracos (teoria de que o direito é um producto da fôrça do poder);

e) como resultante da necessidade da aplicação da lei e do direito, que leva à organização de um poder coactor e também punidor dos transgressores.

Entre as diversas escolas, que se dedicam ao estudo do direito, e, conseqüentemente, incluem a doutrina sôbre a gênese do Estado, temos que salientar que a **escola do direito natural,** que é genèricamente constituída de muitas doutrinas específicas, funda-se na **imanência ética,** que implica, conseqüentemente, o direito e a política, pois tais disciplinas, ou o seu conteúdo conceitual, encerram não só a frustrabilidade, como o devem-ser, que é da essência da Ética.

A escola do direito natural afirma um direito absoluto. Assim a doutrina de Tomás de Aquino admite uma **lei suprema,** que é eterna. É a divina sabedoria que ilumina a razão humana, e permite que o homem possa discernir entre o bem e o mal. Também o racionalismo dos séculos XVII e XVIII admite que o direito decorre da própria natureza humana, e Grotius afirmava que acima do direito positivo, direito construído pela vontade humana — **jus voluntarium** — existe um **direito natural,** que é imutável. Também Schelling, Kant, Spinoza e muitos outros admitiam-no.

A escola do materialismo jurídico afirma que o Estado, que é o único detentor do poder de coacção, é a fonte única do direito. Quem melhor expressou essa doutrina foi von Ihering, que teve em Jellinek um digno sucessor. Essa escola representa o pensamento de que o Direito é de origem meramente cultural, e nessa concepção pode-se incluir, em parte, a concepção materialista do marxismo, com a variante de que o Estado representa sempre a classe dominadora. A doutrina do Contracto Social de Rousseau ou a do pacto social, já esboçada por anteriores a êle, admite também que o direito, e conseqüentemente o Estado, são de origem meramente cultural.

Não é difícil perceber-se que tôdas as escolas, com as suas doutrinas, apresentam positividades inegáveis, e têm tôdas um cunho de verdade no que afirmam, mas pecam pela exclusão das positividades afirmadas por outras escolas e doutrinas.

Tôda e qualquer justificação do Estado é a da **autoridade de investidura**, e se esta não o fôr devidamente, também não o será aquêle.

Se é ou não natural ao homem viver em sociedade, pouco importa: o facto é que o homem vive em sociedade. Revela, ademais, uma heterogeneidade extraordinária, e também que é, na escala animal, o ser de maior autonomia, a qual, nêle, alcança a liberdade: a capacidade de escolher entre valôres e entre possíveis futuros. Não se trata de saber se a sociedade é da essência da vida humana, e se a sua liberdade é de origem espiritual ou material. Trata-se apenas de estabelecer factos sôbre os quais ninguém discorda.

Vivendo o homem em sociedade, e sendo heterogêneo e livre, e várias as suas escolhas, e, ademais, sendo por natureza egoísta, cuidaria apenas de si. Mas, como a sociedade tem interêsses sociais, é mister que haja quem cuide dos assuntos gerais, do que é da colectividade. Então, surge o Estado ou por meio natural, como o desenvolvimento da natureza da própria sociedade, ou por meio cultural, como pactos, contractos, etc. Em suma, aí estão compendiadas as idéias fundamentais que tôdas as doutrinas, de tôdas as escolas aceitam em comum. Podemos, portanto, dizer que **in latu sensu** a demonstração ou a justificativa da gênese e da validez do

5343

Estado é esta, embora haja divergência em aspectos accidentais. Por tanto, vamos preferir o exame da parte genérica, porque se esta estiver mal fundada, **ipso facto** estão mal fundadas tôdas as escolas e doutrinas que buscam justificar o Estado, salvo, naturalmente, aquelas que o consideram um mal inevitável em certo período humano, e evitável em outros.

Dos fundamentos expostos, podemos destacar um, que é o mais importante, e em tôrno do qual gira tôda justificação do Estado: o homem é egoísta, e só cuida de seus próprios interêsses; portanto, é mister que alguém cuide dos interêsses colectivos. Dêste modo, tomado o homem individualmente, também se não houvesse uma fôrça que o congregasse, seu corpo se dissolveria, que é a **vis communis.** Dizia Salomão que, "onde não há governador se dissipará o povo". E por quê? Porque há, no ser humano, **algo próprio** e **algo comum.** Os homens se unem no que lhes é comum, e se separam no que nêles difere e discrepa. Como o que é causa da discrepância não pode ser da união, é mister que o que os impulsa a discordarem, e os leva a visualizar apenas o bem particular, seja contrabalançado por algo que os mova ao bem comum, a fim de que não perturbem êsse bem. Segue-se daí a justificação da lei, do direito, do poder, da coacção e da sancção.

Podem discordar muitos quanto a êsse **algo próprio** e êsse **algo comum**, afirmando que o homem nada tem de comum com seus semelhantes, doutrina sem fundamentos e simplesmente estúpida, e outros que, na verdade, o homem é bom, tende para o bem comum, mas a sociedade(?) é que o transformou em egoísta. Essa doutrina, que tanto tem preocupado a humanidade, e tantos males já provocou, é de uma inconsistência impressionante. E como é mais comum na História do pensamento humano os grandes erros, ditos grandiloqüentemente, impressionarem as inteligências deficientes, que são sempre em número elevado, não é de admirar que doutrinas falhas e caducas tenham tido tanto êxito no decorrer até de séculos e milênios, pois há erros milenários, que ainda são repetidos com a máxima auto-suficiência por "conspícuos" mestres.

Ora, para tal doutrina individualista, o homem é, por natureza, bom. Juntam-se numerosos sêres bons, e resolvem formar uma so-

ciedade por um pacto, sem convenção e apenas espontâneo. A sociedade formada, então, que é apenas uma unidade constituída de uma totalidade de unidades boas, respeitosas, honestas, despojadas de egoísmo, torna-se, então, fautora de males, transforma os bons em maus, razão pela qual é mister pô-los novamente no bom caminho, e entra na História um novo messias: o Estado, que vem velar para que os homens sejam bons outra vez, impondo-lhes a bondade pela fôrça e punindo-os quando transgridem as **regras da bondade.**

Tal concepção não tem a menor consistência. O homem não pode ser completamente bom senão num sentido, que é o da sua própria natureza, dinâmica e cinemàticamente considerada, pois o que lhe é hoje conveniente não o é amanhã, e o que lhe é conveniente agora pode não ser depois de certo grau, como o excesso de alimento pode perturbar o bem do indivíduo. Ademais, se fôsse o homem bom em sentido tão amplo, como se poderia tornar má a sociedade, ou como poderia esta tornar mau o homem, se é só constituída de bons?

Vamos por partes. Que se entende por **bem?** Bom é o que convém à natureza de uma coisa dinâmica e cinemàticamente considerada; mal, o contrário. Tudo quanto é desconveniente, tudo quanto dana a natureza de uma coisa, tudo quanto obstaculiza, afasta o que é conveniente, é, portanto, mau. Observado assim, na verdade, tomada em si mesma, nenhuma coisa é má, mas boa. O mal não tem uma consistência positiva, mas opositiva ou privativa. O mal é o que se opõe ao que é conveniente, o que favorece uma oposição; é também a falta, a ausência, a carência, a privação do que é devido, do que é conveniente à natureza da coisa considerada dinâmica **e** cinemàticamente. Há um mal intencional e um mal espontâneo, pois a pedra, que obstaculiza o caminho, não tem intenção de fazê-lo, nem a que cai tem a intenção de prejudicar o ser sôbre o qual cai, nem a chuva benéfica, por sua vez, tem a intenção de dar mais fertilidade ao solo. Também o bem pode ser intencional e espontâneo. Só há o bem intencional e o mal intencional quando a acção é feita por um agente consciente dos valôres dos resultados que dela podem advir, e que poderia evitá-la ou desviá-la. Como um ente natural, o homem tende para o que corresponde à conveniência da sua natureza, e normalmente procura afastar tudo quanto lhe cria obstáculos

ou desvia os bens que poderia obter. E compreensível, pois, que o egoísmo seja natural no homem, porque êle tem um **ego,** e consciência do mesmo. Entre os bens que necessita para atender suas necessidades, o equilíbrio de suas carências, que são imprescindíveis para a manutenção conveniente de sua natureza, há bens de consumo, e entre êsses os que são consumidos individualmente, bens de uso meramente pessoal, etc. E desde logo é fácil compreender que há, por sua vez, bens dos quais todos podem participar. Assim se diz que o ar, a luz, e de certo modo a água, são bens comuns, porque podem todos dêles participar. Na "Economia", examinamos as distinções entre os bens. E podemos ainda salientar os bens não-materiais dos materiais, de que todos podem participar, como de um conhecimento que pode ser transmitido a todos, sem perdê-lo quem o transmite. São bens **multiplicáveis.**

Não é mister um grande esfôrço de inteligência para perceber que em referência a certos bens, uns podem tê-los em suficiente quantidade, enquanto outros não. Assim, uma sociedade, junto a uma fonte viva, tem água abundante, enquanto outro grupo social poderia viver em região onde a água é escassa e de difícil obtenção. Na distribuição dos bens, uns podem receber mais, outros menos, e na conquista dos bens, uns poderiam ser mais afortunados e obter maior quantidade que outros, ou mais activos, e obter mais, enquanto outros, menos activos, obterem menos. Ora, há bens de consumo e bens de producção, ou seja, bens que servem de elemento material para a producção de outros. Tais bens podem pertencer a alguns, e não a outros, dêles podem participar todos ou apenas alguns. Conseqüentemente, pode haver diferenças no referente aos bens econômicos quanto ao seu domínio, posse e consumo. Alguns, por serem mais fortes ou mais aptos, podem obter mais que outros, e impedirem que outros participem na mesma proporção dos disponíveis, como alguns podem apossar-se dos bens produzidos para atender as suas necessidades, e a dos seus próximos, em detrimento de outros. Ora, tudo isso é observável na sociedade humana. Não é, pois, a sociedade, tomada em si mesma, a culpada de tais factos, mas é a heterogeneidade humana que os gera. E como alguns podem em sua actividade prejudicar o que é do interêsse de outros, êstes poderão conformar-se com a situação de inferioridade ou não con-

formarem-se, e oporem-se por vários meios para evitar que uns se apropriem indevidamente do que pertence a outros.

Como a conservação da colectividade é uma necessidade para o bem do indivíduo, desde que o ser humano, por ser um animal bissexuado, não pode prescindir de outro do sexo oposto, e como a sua educação exige anos (pois só aproximadamente aos 16 anos está apto a dirigir a si mesmo), lhe é imprescindível a presença de outros que o amparem, o ajudem, o guiem.

Tôdas essas oposições, antagonismos, antinomias várias, justificam, aos olhos de todos, a necessidade de um órgão protector do bem público, que crie óbices aos que realizam actividades que ponham em prejuízo o bem de todos, e estabeleça normas de conducta, que atendam ao interêsse geral e seja suficientemente forte para coagir a todos a cumprirem o que devem cumprir em bem de todos, e capaz, ainda, de poder punir aquêles que transgridam as normas estabelecidas. E que é, então, o Estado para êles senão êsse aparelhamento de poder coactor, capaz de realizar essa função? E dêste modo justificam o Estado.

Mas os seus defensores intransigentes não sabem que os que o combatem, como os libertários, os anarquistas, os anarco-sindicalistas, os comunistas (teòricamente, embora pràticamente tenham realizado o mais opressor dos Estados), os socialistas não estatistas, não autoritários, não totalitários, em suma que todos êstes reconhecem que é mister, para a sociedade, um poder coactor? Todos aceitam que é mister um poder coactor. Mas o que interessa saber é de que natureza deve ser êste poder coactor? É a esta pergunta que cabe a mais importante resposta. Contudo, antes de ver qual a resposta melhor aqui, impõe-se examinar outros pontos importantes.

OS IMPULSOS HUMANOS

Realmente, o ser humano tem impulsos malevolentes. Sôbre êste ponto todos estão de acôrdo. Mas, que também tenha o ser humano impulsos benevolentes, já aqui há certa discordância. Há os que vêem no homem apenas um ente egoísta e mau, como há os que, nêle, admitem impulsos para o bem alheio.

Não cabe aqui discutir a gênese psicológica dos impulsos benevolentes. Para alguns êstes são apenas os malevolentes sublimados, desviados para funções benéficas (o sádico torna-se cirurgião, etc.). Há explicações várias, que não caberia agora discutí-las, mas o que nos interessa é a evidência de manifestações benevolentes, como a da mãe que ampara e acarinha o filho, dando-lhe o apoio que necessita para a formação de sua integridade psicológica, o mestre que ensina com amor ao saber, e o desejo de distribuir o conhecimento, o médico que cura pelo bem do doente, enfim de todos os que sentem a grandeza de uma prestação de serviços em benefício dos outros, porque há também uma satisfação, e a mais bela de tôdas, a de prestar serviços, a de ser um servidor. Tais factos são evidentes, e não é mister prová-los. Mas, que pode o egoísmo impotente? O egoísmo, a tendência a obter o bem para si à custa dos outros, expropriando os outros, como **pode** realizar-se sem que **possa** ser realizado. Poder não é só fôrça física, mas também a intelectual, o prestígio, o fascínio, a seducção. A capacidade de dispor de tais meios para alcançar fins pré-determinados, ou não, indica o **poder**, e o exercício dêsse poder realiza-se na vida social, e pode êle produzir benefícios ou malefícios.

É, então, que surge a doutrina genérica do Estado. O poder de distribuir o bem, e fazer o que é benéfico ao bem público, e impedir que certas actividades contrárias ao bem do indivíduo ou do grupo,

com capacidade coactora, e com a possibilidade de punir os transgressores, eis o que é o Estado. E como êste não deve ser apenas um poder discricionário, deve pautar a sua actividade segundo determinadas normas, as jurídicas, que êle promulga e sancciona, visando ao bem público, e que êle tem de cumprir e fazer cumprir fielmente. O Estado é, portanto, um sujeito de Direito, uma pessoa de Direito.

Até aqui não há profundas divergências, pelo menos no tocante ao sentido genérico do Estado. Todos reconhecem que deve haver um poder coactor na sociedade, que reprima as ofensas ao direito, que é fundado na justiça, e capaz de punir os transgressores, criando exemplos para que outros não repitam as mesmas transgressões. Até aí todos estão de acôrdo.

Então, onde há a discordância? A discordância está na maneira de considerar êsse **aparelho de poder.** Há, aqui, uma dicotomia também muito ampla, mas que se pode estabelecer:

1) Para uns êsse aparelhamento de poder deve permanecer como entidade especializada, instituída à parte da sociedade, cujo papel é o de cumprir as funções chamadas **estatais.**

2) A outra posição afirma que o Estado não deve ser um organismo à parte da sociedade, mas constituído da própria sociedade, que deve ser organizada politicamente, de forma a cumprir tais funções, sem a necessidade de serem elas realizadas por indivíduos e órgãos separados da mesma sociedade.

Os que defendem a primeira posição chamam-se **estatistas.** E há entre êles uma gama imensa, até ao endeusamento do Estado, os adoradores do Estado, os **estatólatras.**

Os que defendem a segunda posição são os libertários, alguns liberalistas puros, os anarquistas, e os socialistas anti-autoritários.

Coloca-se, agora, o problema em linhas bem claras. Caberia razão aos primeiros se fôr demonstrado (e aqui teremos de exigir uma demonstração apodítica), que tal Estado é imprescindível, e absolutamente necessário. Caberá razão aos segundos, se fôr demonstrado (e também exigiremos que o seja apodìticamente), que a

sociedade humana é capaz de organizar-se de modo a cumprir as funções estatais, sem necessidade de um aparelhamento à parte da própria sociedade.

Em suma, é mister provar que o **Kratos político** deve pertencer a um, ou a alguns, ou deve pertencer a todos.

Teríamos, então a seguinte classificação: o **kratos,** quando pertence a um, seria a **monarquia;** a alguns, se **tirânico,** o **despotismo** ou **tirania,** se fundamentado em leis, que respeitem em parte a liberdade humana, a **democracia,** cuja forma viciosa é a **demagogia;** se a todos, a **pantarquia** (que inclui o **libertarismo** de tôda espécie).

Em nosso "Filosofia e História da Cultura" demoramo-nos no exame do ciclo cultural, dos estamentos de tôda espécie, dos períodos e fases por que passa o ciclo, e verificamos as diversas maneiras de manifestar-se o Estado, correspondente a tais períodos e fases.

Já estabelecemos a distinção entre a autoridade **funcional** e a autoridade de **investidura.** A funcional é a que corresponde a quem é autor. **Auctor,** em latim, do verbo **aucto,** que significa aumentar, acrescentar, fomentar, realizar, é o realizador, o que produz, o que inicia, o que dá existência a alguma coisa. A autoridade é a capacidade que lhe corresponde.

É muito distinta a autoridade de um médico no seu mister de a daquele que é investido num mister. A primeira é uma autoridade funcionar, que decorre da imanência da coisa, enquanto a segunda é a que se atribui a alguém.

Desde que se distingam as duas autoridades não haveria mais confusão, como realizam os próprios libertários, que sempre a confundem com a segunda. Como êles combatem a autoridade de investidura, atacam a tôda autoridade, esquecendo que há uma autoridade funcional, que deve ser respeitada. Contudo, essa mesma autoridade não é absoluta. Para a Filosofia, como dizia Aristóteles, a autoridade é a demonstração. E como a demonstração apodítica é a mais perfeita, porque é a fundada em juízos universalmente válidos, por serem juízos necessários, é a demonstração apodítica a auto-

ridade máxima na Filosofia, como é a experiência devidamente comprovada a autoridade nas Ciências Naturais.

Ora, o Estado, como o temos conhecido na História, não está, nem nunca estêve, em mãos daqueles que realmente são autoridades funcionais, mas sim naqueles que têm autoridade de investidura. Também não poderia ser de outro modo, quando a vida social é orientada por estatólatras, por demagogos, por medíocres astuciosos e auto-suficientes, que proclamam a superioridade dos que não a têm, que transformam em heróis a energúmenos e sacripantas, e que redactam uma História de mentiras, em cujas páginas se glorificam os exemplares mais sombrios e deficientes. Não se escreve a História do que de grande e de constructivo realizou o homem, mas dos astutos afortunados, que engazoparam as multidões crédulas, incensadas por tipos ainda menos importantes, que dominaram todos os sectores, porque os astuciosos sabem como obter as posições e têm estômagos especiais para receber as mais sórdidas comidas.

Hoje, forma-se em todo mundo uma consciência que avassala a maioria da população do mundo: as simples modificações de ordem política não poderão assegurar o bem desejado por todos os que não se satisfazem com as condições em que vivemos, e que sabem que é mister transformações mais profundas, que se realizem em outros sectores, como o econômico, o ético, e até o filosófico. Uma série de grandes acontecimentos processaram-se nestes últimos cento e poucos anos: o desabrochamento do socialismo, a eclosão da neotécnica nos Estados Unidos, a luta contra o colonialismo, as grandes guerras mundiais, o bolchevismo, o nazismo, o fascismo, o internacionalismo e os fluxos nacionalistas, a ressurreição econômica da Alemanha, a energia atômica, o advento de novas potências, e a luta pelo domínio universal, que dividiu o mundo, entre dois grandes grupos. Nem todos êsses acontecimentos são totalmente inéditos. Com outros nomes, outras roupagens, mas com as mesmas intenções, surgiram nos momentos crepusculares de todos os ciclos culturais do passado, ao inaugurar-se o período cesariocrata, a estatolatria, a diminuição da fé, o imediatismo, a auto-suficiência, o desprêzo pela dignidade humana, a rebeldia sem finalidade, a delinqüência quase triunfante, a corrupção avassaladora, e a pressa de alcançar **il grande finale.**

São precisamente nesses grandes momentos finais, que nenhuma voz de bom senso é ouvida, que nenhum profeta é considerado, que nenhum santo consegue desviar os homens da pendente que escolhem. Tudo se assemelha a uma grande sarabanda em que, vertiginosamente, todos se movem num turbilhão em que a única coisa constante é a espectativa de uma transformação brusca, de um resultado inesperado, de um advento fortuito e imprevisto, que mude a fisionomia de tôdas as coisas.

Jamais estêve o homem tão longe de si mesmo. E o homem só é homem quando realiza o acto humano. Pois nunca o acto humano foi mais viciado, nunca a vontade foi mais deturpada, nunca a liberdade estêve tão ameaçada, nunca a visão dos supremos valôres foi tão obscurecida.

Mas a verdade é que, quer queiram quer não, o homem não retornará à escala animal, e tôdas as tentativas de regressão psicológica são outros tantos equívocos. Na verdade, nos encontramos numa encruzilhada, na qual topamos um imperativo: Escolhei!

E temos de escolher, quer queiramos ou não, temos de escolher. Mesmo o nosso silêncio, até a nossa atonia, até a nossa abulia, até o nosso nihilismo, são uma escolha. Não podemos evitá-la.

O socialismo ofereceu uma solução: não há mais lugar para meras modificações políticas, porque elas não nos levarão a nada. É mister que a terra e os meios de producção não permaneçam mais em mãos de minorias privilegiadas, e devem elas passar para a posse e a administração da comunidade. Não há mais lugar para ganhos meramente pessoais. É mister que todos os poderes de producção realizem os bens necessários à satisfação das necessidades humanas de todos os membros da sociedade. Nesse período, que ora vivemos, todo privilégio é odioso, embora continuem os privilégios, e novos se constituam. Mas, aqui, inegàvelmente, todos desejam alcançar essa espécie de sociedade. E se alguns, em face dos seus interêsses, se opõem a qualquer transformação do que aí temos, também não impedirão que grandes transformações sejam processadas. Seja como fôr, nós nos aproximamos do **grande finale.**

Todos os socialistas, de todos os matizes, afirmam a tese que esboçamos acima. Contudo, quais os meios de chegar até lá, quais os caminhos a seguir, que estágios realizar não são os mesmos para todos os socialistas, e é aqui que êles divergem.

Não é de admirar que assim suceda com o socialismo, porque assim também sucede com as religiões. Sempre que o homem estabelece uma meta a ser alcançada, os partidários dessa meta cindem-se na maneira de conceber e de escolher os meios. E na escolha dos meios, todos revelam, afinal, a influência do estamento caracterológico, do temperamento, e também da reserva cultural que dispõem, ao lado das influências histórico-sociais que os cercam. E por que nos interessa agora examinar êste ponto? Interessa-nos, porque sendo os socialistas os que melhor estudaram, analisaram e criticaram o Estado, não poderíamos chegar às últimas conclusões, sem penetrarmos novamente no tema do nacionalismo, sem estudarmos primeiramente, embora em forma sucinta, o que fizeram, o que pretenderam, e o que indicaram os socialistas.

Não aparece o socialismo em tôda a parte do mesmo modo, com a mesma origem, nem a mesma maneira de colocar os problemas, e de propor soluções, muito embora haja entre os socialistas um têrmo comum.

O CONCEITO DE SOCIALISMO

CONDIÇÕES ESSENCIAIS DE SOCIALISMO

Pode-se dizer que é **socialista tôda doutrina que prega a posse e a mobilização dos meios de producção e da propriedade privada, que passam a ser administradas por organizações colectivas, com a finalidade de assegurar a satisfação das necessidades de todos os membros da sociedade.**

São, portanto, condições essenciais do socialismo:

1) pregação e actualização da posse e da mobilização dos meios de producção e da propriedade privada;

2) administração dos mesmos por organizações colectivas;

3) com a finalidade de assegurar a satisfação das necessidades de **todos** os membros da sociedade.

Temos, então, as quatro causas de Aristóteles na definição:

a) **causa formal:** posse, mobilização da propriedade privada;

b) **causa formal:** posse, mobilização e administração social dos mesmos;

c) **causa eficiente:** a comunidade (organismos colectivos);

d) **causa final:** satisfação das necessidades de **todos** os membros da sociedade.

As doutrinas socialistas distinguem-se umas das outras não nesses pontos essenciais, mas, sim, na amplitude em que são tomados, e nos meios e caminhos a serem empregados para conseguir êsse objectivo.

Se observamos o socialismo inglês, vemo-lo surgir das idéias liberais inglêsas; na Alemanha, vemo-lo surgir sob a influência das

idéias hegelianas; na França, das correntes espirituais da Revolução Francesa; na Espanha, do federalismo político.

1) Quanto à **causa material,** o socialismo se realizará nos meios de producção e na propriedade privada. Nesse caso, abrangeria ou todos os meios de producção e tôda propriedade privada, e seria um **socialismo integral;** ou todos os meios de producção e parte da propriedade privada (aquela que corresponde aos meios de producção), não a propriedade de uso directo do indivíduo, e então teríamos um **socialismo parcial;** ou apenas parte dos meios de producção e parte da propriedade privada, e teríamos um **socialismo mitigado.**

2) Quanto à **causa formal,** temos: a posse, mobilização e administração dos mesmos deve caber à comunidade, tomada em sua totalidade, ou a uma parte especializada da comunidade, por meio de delegados ou representantes.

No primeiro caso, o Estado seria a comunidade politicamente organizada e com a autoridade disseminada entre todos os membros responsáveis não só econômica, mas política e èticamente. A posse, a mobilização e a administração são realizadas por meio da própria comunidade, através de comunidades livres integrantes da sociedade (federadas e confederadas). E teríamos, então, o **socialismo libertário.**

Ou, então, cabe ao Estado como aparelhamento coactor e regulador, separado da comunidade, cujos dirigentes seriam eleitos livremente por esta, e temos o **socialismo democrático,** ou através da instauração prévia da ditadura de um partido, que se intitula representante da comunidade, e temos o **socialismo autoritário.**

3) Quanto à **causa eficiente** (a comunidade) esta pode ser considerada a população total ou apenas aquela que tem determinada função econômica. Nas funções econômicas, tomadas genèricamente, podemos distinguir a **função de gestão** e a de **execução.** A primeira cabe aos dirigentes e administradores da emprêsa econômica, que, no capitalismo, são os capitalistas, os proprietários dos meios de producção ou os prepostos, subordinados àqueles. A executiva cabe ao trabalhador, que toma o nome genérico, um tanto

indevido, de proletário. Se a causa eficiente forem os **gestores,** teríamos de distinguir: proprietários ou não. Se os proprietários gerem os meios de producção e os aplicam em benefício da colectividade, retirando para si uma participação relativa, a ser considerada em proporção sobretudo à capacidade administrativa, teríamos, então, uma espécie de socialismo híbrido de **capitalismo mitigado** com **socialismo mitigado.** Tal socialismo se processaria do seguinte modo: os meios de producção e a propriedade privada é assegurada aos seus actuais proprietários. Contudo, o usufructo dos mesmos teria uma aplicação social: parte em benefício dos proprietários e gestores, e parte em benefício dos executores e da comunidade em geral. Neste caso, a participação seria tripartida: participação da gestão, participação da execução e participação da comunidade, através, por exemplo, de um **fundo social,** cuja aplicação seria feita pelo Estado, conforme o sentido que tomar: se libertário, pelas comunidades livres; se democrático, pelos poderes representativos do povo; se autoritário, pelo Estado político dominado pelo partido único.

Se a causa eficiente forem os gestores não, porém, proprietários, ou seja, os gerentes, técnicos, cientistas, que gerem, no capitalismo, as emprêsas, mas que, neste, estão subordinados aos proprietários capitalistas, teríamos, então, o **socialismo tecnocrata** e **científico,** que também poderia dar-se de várias maneiras: a) pela expropriação dos meios de producção e da propriedade, que passariam a ser da comunidade, embora gerida pelos actuais gestores, mesmo até ex-proprietários, cujos benefícios seriam considerados segundo o valor de gestão;

b) sem expropriação, permanecendo a propriedade nas mãos de seus actuais titulares, mas o usufructo seria distribuído segundo um princípio de justiça social. Teríamos, então, um **socialismo democrático dominista** (dominista se diz do que admite ainda a propriedade privada).

4) Quanto à **causa final,** que é o bem da comunidade, esta pode ser: a) a **nacional,** ou seja a cujos **status** jurídico é especìficamente determinado, segundo uma nacionalidade, e temos o **socialismo nacionalista.** Neste caso, a **socialização** (que é a acção e o producto do acto de socializar) é feita em benefício apenas daqueles

que se caracterizam por **nacionais.** No socialismo nacionalista, o nacional pode ser considerado sob o critério da raça, e temos o **socialismo nacionalista racista,** incluindo-se, assim, tôda a comunidade segundo a raça (como se viu em Esparta, na Alemanha hitlerista).

Notemos, que, segundo as **quatro causas,** o socialismo apresenta uma variedade específica imensa, o que nos explica a grande heterogeneidade de posições chamadas socialistas.

Há, ainda, um elemento importante de diferenciação: são os **meios.**

Os meios empregados ou empregáveis para a consecução da socialização podem ser classificados em:

a) **meios legais:** os que estão contidos como possibilidades dentro da ordem jurídica vigente no país, onde se pretende instaurar o socialismo.

b) Meios ilegais, aquêles que infringem de certo modo a mesma legislação.

Ademais os meios, quanto ao processo e à **vis** empregada, podem distinguir-se ainda:

1) pela **vis persuasiva,** quando não se emprega a fôrça física, mas apenas a persuasão.

2) Pela **vis coactiva,** pelo emprêgo da fôrça, contra a vontade dos oponentes.

3) Pelo emprêgo combinado de ambas fôrças.

No primeiro caso, temos o processo **evolucionário,** dentro dos quadros jurídicos vigorantes, com reformas de base, como o **socialismo reformista.**

No segundo, temos um processo **revolucionário,** que implica a destruição dos quadros jurídicos vigorantes, referentes à oposição ou ilegalidade da transformação social, e temos o **socialismo revolucionário** em geral.

Pelo terceiro, temos um processo democrático, com o emprêgo atenuado da violência, o que é realizável: a) pelo Estado, quando

dominam os elementos revolucionários, que aproveitam o poder estatal para as reformas constitucionais e para a promulgação de uma legislação que facilite a transformação social, e temos o **socialismo democrático revolucionário,** que é uma espécie de socialismo revolucionário.

b) Pelo uso dos movimentos paredistas e da insurreição popular limitada a certos sectores, cuja validade jurídica é imediatamente reconhecida pelo poder estatal, como o pretende o **socialismo sindicalista revolucionário.**

É fácil, ante o quadro que acima precisamos, notar as diferenças que o socialismo apresenta especificamente, embora seja genèricamente homogêneo.

Os socialistas podem distinguir-se em relação ao Estado de muitas maneiras. Assim Babeuf e sua escola, surgida do jacobinismo francês, admitia o papel importante do Estado na realização do socialismo, executável através do mesmo. É o que caracteriza o **socialismo autoritário.**

Saint-Simon já lançava a possibilidade do socialismo ser criado directamente pelos socialistas, sem o Estado. Fourier seguia também em parte êsse caminho. Owen julgava que era possível realizar o socialismo com o auxílio dos poderosos. Godwin era mais libertário. Com Proudhon, o libertarismo toma maior nitidez. Para êle, só havia um caminho seguro do socialismo, e êsse era pela abolição do Estado como aparelhamento coactor separado da comunidade. Era através das comunas livres federadas, que a transformação social poderia ter um lugar seguro. Admirável, sem dúvida, foi a crítica do Estado que êle realizou, e sua obra, neste ponto, é simplesmente valiosa, embora pouco conhecida hoje. A 1.ª Internacional (Associação Internacional dos Trabalhadores, AIT) era de carácter libertário e federalista. A penetração de Marx e Engels, e o domínio que nela exerceram, excluindo os elementos libertários, não só cindiu o movimento obreiro, mas deu-lhe um outro carácter: o autoritário, e deslocou a influência francesa, essencialmente libertária, para a autoritária, mais de acôrdo com o espírito de disciplina e de dever, que é próprio dos alemães, e não do protestantismo, como alguns querem

fazer crer. Êste, por se ter desenvolvido nos países germânicos, integrou em seu contexto o **imperativo categórico ético,** tìpicamente germânico.

Marx, em 1870 (durante a guerra franco-prussiana), escrevia a Engels: "Os franceses necessitam paus. Se os prussianos vencem, a centralização do **state power** (do poder do Estado) tornar-se-á beneficiosa para a centralização da classe operária alemã. A supremacia alemã transladará o centro de gravidade do movimento operário da Europa ocidental, da França para a Alemanha; e só é mister comparar o movimento desde 1866 até hoje em ambos países, para ver que a classe operária alemã é teórica e orgânicamente superior à francesa. Sua supremacia no cenário mundial sôbre a francesa seria, simultâneamente, a supremacia de nossa teoria sôbre a de Proudhon..."

Realmente tal se deu. O socialismo libertário da 1.ª Internacional foi vencido pelo **autoritário** antilibertário. Substituiu-se a doutrinação livre por uma doutrinação pretensamente científica; portanto, visando à unilateralidade, à exclusividade, à unicidade, à validez absoluta. Dêste modo, tôda e qualquer divergência seria considerada herética e anti-socialista, blasfemática e digna da maior das punições.

O socialismo autoritário encontra assim fácil aplicação nos povos acostumados à opressão, e dóceis a serem conduzidos a chicotadas. Os russos, por exemplo, nunca conheceram a liberdade. Para muitos russos, liberdade é liberdade de exercício, é poder tomar **vodka** à vontade, é entregar-se a excessos, à semelhança do animal prêso quando **libertado.** Não é, porém, a liberdade de escolha, de eleição, a liberdade judicativa, a liberdade de pensar, de comparar valôres e possibilidades, e de preferir futuros possíveis e de preterir outros. Contudo, não se pode deixar de considerar que tais povos acostumados à opressão, como os russos aos **knut,** não tenham capacidade libertária. Esta, virtualizada através de séculos, poderá actualizar-se, e durante a revolução russa actualizou-se em realizações libertárias extraordinárias. A própria revolução de 1917 foi uma revolução libertária e não dos bolchevistas. Êstes, graças apenas à organização e à astúcia, conseguiram apossar-se do poder, como veremos em outras análises, que ainda faremos.

Um povo, como o inglês, que tem séculos de liberdade, jamais poderia viver com certa normalidade num regime autoritário. Nem dêle precisaria para manter a ordem, porque saberia escolher perfeitamente o que deve e o que não deve fazer.

No referente à finalidade, não devemos considerar apenas a finalidade intrínseca do socialismo. Além dos fins intrínsecos, há os extrínsecos, que podem ser dados por outros ao tender de alguma coisa. Assim o socialismo pode ser visualizado apenas segundo a sua finalidade intrínseca, já examinada. Mas outros socialistas podem ver em sua realização outra finalidade extrínseca, como o viu Tolstoi, que afirmava que só o socialismo poderia permitir a plena realização do cristianismo, pois só quando os homens conhecessem uma sociedade livre, em que tôda forma de opressão e de diferença econômica tenham sido abolidas, poderia o homem viver cristãmente, pois as diferenças de carácter econômico, político, jurídico, etc., impediam que todos se considerassem realmente irmãos, e a paz reinasse entre os homens de boa vontade. Entre os fins extrínsecos, pode haver os mais próximos e os mais remotos. Assim um libertário encontraria no socialismo, econômicamente realizado, apenas um fim intrínseco, enquanto tal socialismo teria um fim extrínseco, que seria a realização de uma super-humanidade de homens livres e dignos, capazes de respeitarem os direitos naturais uns dos outros, sem alcançar ainda o sentido religioso de Tolstoi e de muitos cristãos libertários.

Entre os socialistas famosos, que davam ao Estado uma função socialista ou a capacidade de realizá-lo, podemos salientar Lassalle, na Alemanha, Louis Blanc, na França e alguns trabalhistas.

Ora, o Estado é um monopolizador de poder, e o socialismo tem de ser adversário de todo monopólio econômico e político, porque êste tende apenas para beneficiar alguns privilegiados.

O ACTO HUMANO E O SOCIALISMO

O grave êrro que cometeram socialistas (não o socialismo como doutrina, que não tem culpa dos "socialistas") consistiu em nunca terem estudado o que é o **acto humano**, e julgar que os nossos são iguais ao de qualquer animal.

Bastaria que meditassem um pouco sôbre a própria linha ascensional, que se observa na zoologia, onde, à proporção que diminui o predomínio da espinha dorsal e aumenta o volume cerebral, o animal aumenta proporcionadamente de autonomia, até alcançar o homem, que é o animal de maior autonomia que se conhece. Essa autonomia, no homem, não se confunde com a de nenhum animal, porque nenhum socialista vai considerar a inteligência de Godwin, Payne, Proudhon, Marx, Engels, Lassalle, Lenine, Stálin, Kropotkine, Louis Blanc, etc., como a de qualquer animal superior, um símio qualquer. Sabem muito bem que o que caracteriza êsse animal, que dá a si o nome de **homem**, que em sua etimologia significa o **ser que valora**, o ser capaz de efectuar juízos de valor, o ser capaz de verificar, de comparar e de escolher entre valôres, que é capaz de captar as possibilidades que decorrem de outras possibilidades, e que prefere ou pretere futuros possíveis, é, em suma, essa **inteligência**, essa **intellectualistas**, essa **rationalitas**, capaz de alcançar abstracções de terceiro grau, quando o animal não alcança as de primeiro grau, mas apenas os anteconceitos dêsse grau, como revela em certos sinais comunicativos. Ora, se o homem é um animal dessa espécie, e êsse é o carácter que o distingue dos outros, e que êsse carácter revela uma superioridade sôbre os outros, pois o homem, graças à inteligência, pode realizar grandes obras e grandes criações, e supe-

rar a sua miséria animal, o que não o pode nenhum outro, essa inteligência deve ser respeitada, admirada e estimulada. Portanto, se somos **homens**, devemos ser cada vez **mais** homens, estimulando cada vez mais o desenvolvimento crescente da nossa inteligência, a fim de nos realizarmos mais plenamente e sermos mais nós mesmos.

Não é mister ser religioso, nem espiritualista, nem metafísico. Os socialistas podem até permanecer no materialismo, podem até admitir que a matéria bruta é capaz de realizar tais actos de inteligência, podem afirmar que o fósforo é que realiza isso, e podem pôr fósforo à vontade nos outros animais que êles não conseguirão tornar-se **homem.** Podem dizer o que quiserem, só não podem, porém, negar que o homem é assim, e o que tem o homem não o têm os outros animais terráqueos. E que o homem só é plenamente **homem** quando se realiza na plenitude do acto humano. Portanto, o que tem servido de fundamento de tôda a nossa obra sôbre os temas sociais, o fundamento da concepção concreta que seguimos, que decorre da **filosofia concreta,** que estructuramos, funda-se numa verdade insofismável, numa experiência que qualquer materialista, positivista, marxista, seja o que fôr, pode ter: a da prática do acto humano, e a fácil análise dos vícios que o deturpam. Colocar o **acto humano** como ponto de partida, e a sua plenitude como ideal humano, é dar ao homem um ideal, que é fundamentalmente concreto, realizável e digno por sua vez de ser seguido. Ao trazermos essa posição nova ao exame do social e ao colocarmos êsse acto como o ponto de referência para as análises sociais, estamos dando aos estudos sociais e históricos uma outra base e muito maior seriedade que a que tiveram até então. Ademais, o estudo do **acto humano** nos dá também o caminho mais seguro que deve palmilhar a pedagogia. É mister jamais esquecer que o caminho da melhoria humana não será o do conflito, do choque físico das fôrças estùpidamente desencadeadas, nem será o das discussões inconsistentes em tôrno de palavras de sentido equívoco. O caminho da melhoria humana é um só: é a melhoria do homem. E essa só se pode dar pela melhoria do acto humano; ou seja, pelo afastamento de tudo quanto o vicia. Portanto, estimular o homem à prática da liberdade, a obter a autonomia é, inegàvelmente, o que de mais sério se poderia

realizar no campo pedagógico, que deve abranger todos os quadrantes da vida humana.

Quando os socialistas, que de início lutaram pela liberdade humana, passaram-se, com malas e bagagens, para o campo adversário, quando Lenine e Mussolini pronunciaram a mesma frase: "A liberdade é um preconceito pequeno-burguês", o socialismo perdeu o ímpeto ascensional, permanecendo na mesma estagnação jacobinista. O socialismo só pode ser libertário e não autoritário. Há quem diga que socialismo autoritário é uma **contradictio in adjectis** (uma contradição nos têrmos qualificativos), e o é, sem dúvida. Se o socialismo nasce com o intuito de elevar o homem, vai elevá-lo por que caminho: pelo da automatização? Pelo da opressão? Pelo da obediência cega? Ou vai levar o homem pelo caminho humano, pelo caminho que indica humanidade: o caminho do acto humano, despojando-o, tanto quanto possível, do que o vicia? Pode-se falar em socialismo quando se fala em falta de liberdade? **Socialismo é liberdade.** Quanto mais livre fôr o homem, econômica, política, social e psìquicamente, maior é o socialismo realizado. Ou pensam acaso que socialismo é apenas uma transformação da vida econômica, como a que se poderia realizar em relação aos animais de um jardim zoológico, melhorando-lhes a alimentação e o abrigo e a assistência veterinária?

Socialismo só poder ser o da ascensão do homem na Humanidade.

Quando em nossa época alguns homens de responsabilidade e de saber manifestam-se atônitos com a falta de talento, com o número crescente de débeis mentais, de deficitários, de imbecis, de delinqüentes e de semi-delinqüentes, a ponto de seu número haver-se multiplicado e abranger mais da metade da população do globo, quando se observa que cada vez mais diminui o número de pessoas autônomas, que não aparece mais, no campo do conhecimento e da arte, homens como o passado nos mostrava, quando o nível de inteligência medido há quarenta anos revela uma superioridade espantosa em relação ao nível de hoje, quando um teste de inteligência entre alunos de escolas superiores se revela de índice inferior ao que era obtido nas escolas primárias de trinta anos atrás, quando

se vê isso tudo, qual a resposta que se deve dar? Como se explica essa reducção tremenda da autonomia e da capacidade de realizar o acto humano, na plenitude de sua liberdade?

Mas, que se poderia esperar dos métodos e dos preconceitos pedagógicos que hoje se observam nas escolas, no lar e na vida? Não contribuem todos em tornar os alunos cada vez mais autômatos e não autônomos? Não se lhes estagna, desde moço, qualquer veleidade de criação? Não se lhes atira sôbre os ombros o pêso das sumidades, que levam a vida inteira a estudar apenas o cérebro da sanguessuga e, ademais, não o conhecem ainda bem? Não é desesperante para a juventude "saber" (pois os mestres lhe dizem), que para conhecer Platão ou escrever um pequeno trabalho sôbre êle, é mister uma vida inteira, porque o filósofo X, o Y e o Z levaram a vida inteira para escrever um livro sôbre Platão, e ainda cheio de erros filosóficos palmares? Não o disseram isso de quem escreve estas linhas? Não disseram que era impossível escrever sôbre Platão, sôbre Aristóteles, quando é mister um milhão de vidas para ler tudo quanto se escreveu sôbre tais autores?

No entanto, êsses cavalheiros não se lembram, porque não o sabem, que Tomás de Aquino apenas leu uma obra de Platão, o **Timeu**, e numa traducção eivada de defeitos, e foi capaz de construir a mais clara, a mais nítida e a mais profunda compreensão do pensamento do grande discípulo de Sócrates. Essa norma, exposta nas escolas, essa constante afirmação da incapacidade do aluno em realizar qualquer coisa, torna-o, depois, inibido para realizar coisa alguma. Nunca tivemos tantas escolas superiores, e nunca houve um número tão pequeno de talentos criadores. E não somos nós que o dizemos. São os próprios defensores dêsse método pedagógico, que hoje se estarrecem ante o espetáculo que assistem. São êles mesmos que hoje pedem aos médicos para que descubram uma **dose** que dê inteligência em pouco tempo, são êles que pedem aos psicólogos que estudem as soluções. Não é possível que alunos de curso superior malogrem ao tentar solucionar problemas que no passado eram resolvidos por crianças de oito e dez anos.

A luta contra a autonomia humana é o grande crime de nossa época. Não estimulamos o homem a criar. Desde cedo, pomos a

descrença em si mesmo, como norma inibitória de suas futuras acções. "Tudo é tão difícil... estudar o cérebro da sanguessuga é tão difícil... leva milhões de anos... não adianta! Não adianta! Não adianta." Mas essas frases, que estão em tôdas as bôcas e em todos os corações, são os brados do nihilismo, que Nietzsche denunciou no século passado. Digam o que quiserem de Nietzsche, apontem os defeitos filosóficos de sua obra, que são muitos, mas ninguém pode negar que foi o maior poeta de todos os tempos, poeta no sentido genuíno do têrmo, porque não escreveu sentimentalismos vulgares, nem quis permanecer em hermetismos de água turva, que apenas ocultam a pouca profundidade, como as águas dos pântanos, porque as águas límpidas e paradas são profundas, e ocultam profundidades. Êle denunciou tôda essa aniquilação do homem, e clamou pelo super-homem. Mas só primários acreditaram que o super-homem de Nietzsche era um político qualquer, um Hitler, um Mussolini, um Stálin. Não; o super-homem de Nietzsche é o homem em sua plenitude humana, em sua pujança animal e em sua pujança humana, na plenitude do acto humano. Será o homem em que a inteligência fôr capaz de regular todos os seus actos, e não apenas o ser movido pelas paixões. Será o "leão capaz de brincar com pombas, a serpente capaz de conviver com a águia". Leiam "Assim Falava Zaratustra", e procurem entender seu verdadeiro sentido. Infelizmente, Nietzsche foi mal compreendido e indevidamente atacado, sobretudo por aquêles que nêle viram um "anti-Cristo". Na verdade, não o era, pois combatia apenas a concepção paulina de Cristo, que êle considerou decadentismo. A sua luta pelo acto humano é verdadeiramente cristã, porque o verdadeiro cristão é o homem capaz de vencer as suas fraquezas pela inteligência e pela sua vontade. É mister que se faça uma revisão de Nietzsche, como se fêz de Safo, e que a justiça, que lhe é devida, seja concedida. Hoje, na Igreja, autores jesuítas alemães se dedicam a êsse trabalho, e muito já se fêz na recuperação de uma obra que não é, não foi, nem deve ser considerada **anti-cristã**, mas apenas como contrário do que era o falso-cristianismo decadentista de espíritos mórbidos, e uma verdadeira caricatura feita pelos próprios adversários da Igreja, que confundiram o sentido cristão verdadeiro com a hipocrisia religiosa, que só visualiza, na obra de Cristo, o que convém aos interêsses criados e não

o grande trabalho de salvação humana, através da plenitude do **acto humano.**

Assim o socialismo não é anti-cristão, como também não é admissível que se fale num socialismo autoritário, num socialismo tirânico, inimigo da liberdade, ou que ponha sôbre esta a dúvida da sua validez, que seria renunciar a própria liberdade. E quando se fala na realização da liberdade, que exige a ética, como mostramos no exame do acto humano, fala-se no que é cristão. Assim o verdadeiro socialismo só pode ser libertário e cristão.

Escrevia Proudhon: "Desde o ponto de vista social, liberdade e solidariedade são expressões distintas do mesmo conceito. Enquanto a liberdade de cada um não encontra barreiras na liberdade dos outros, como diz a Declaração dos Direitos do Homem de 1793, mas um apoio, o homem mais livre é aquêle que mantém as maiores relações com seus semelhantes."

Se o liberalismo não obteve o que desejava é porque apenas pensou na liberdade, e esqueceu a Economia. A verdadeira liberdade deverá abranger todos os campos da actividade humana. É mister o trabalho cooperacional, a producção cooperacional, a cooperação na solução de todos os problemas sociais. O verdadeiro socialismo libertário cristão é a síntese das positividades liberais e socialistas: libertação da economia da política; libertação da cultura das influências políticas dominadoras; libertação da vontade humana, pela cultura e pela prática de autonomia e pela livre associação dos homens e a livre experiência da positividade.

Não pode haver socialismo sem liberdade e sem ética cristã. É isto que ainda provaremos oportunamente.

CARACTEROLOGIA E SOCIALISMO

Se aplicarmos ao socialismo o que já estudamos da caracterologia, é fácil compreender uma série de sedimentações, que têm sua origem no temperamento e no carácter dos socialistas. Um socialista sanguíneo, é por natureza, um activo e combativo; um bilioso, é persistente e sujeito a explosões de rebeldia, um linfático é reformista, e deseja que tudo se faça pelo consenso de todos; um nervoso, se activo, será um propagandista.

Conforme as combinações, dão-se especificações mais nítidas: se marciano, será um combativo, se se juntar o saturniano, sua combatividade será silenciosa; se se juntar ao terra, será um persistente combatente, quase imutável em suas atitudes, mas lutará lentamente; se se juntar ao lunar, será um lutador por quimeras sociais... E poderíamos prosseguir nas análises, que se tornam desde já desnecessárias. Basta agora que vejamos a influência dos estamentos já estudados: é um hierático, seu socialismo terá uma unção religiosa e mística; é um aristocrata de alma, seu socialismo terá um sentido de libertação ética; é um empresário utilitário, seu socialismo será de realizações econômicas; é um servidor de alma, seu socialismo será prestar serviços aos seus irmãos.

Há socialistas autoritários; são os em que predominam o tipo Terra e Saturno, como se observa entre os russos. Não é de admirar que certas idéias socialistas sejam acarinhadas mais por uns que por outros.

Se fazemos o estudo caracterológico, logo verificamos que tais idéias correspondem ao temperamento e ao carácter de cada um.

Defendemos com isso o determinismo psicológico? Absolutamente não, pois negaríamos, neste caso, a validez do acto humano. Cada um pode vencer em si mesmo suas tendências temperamentais e caracterológicas. A plenitude do acto humano exige um exame de si mesmo, e ensina como podemos robustecer os aspectos que nos auxiliarão a atingir o equilíbrio necessário para vencer as nossas paixões, e a tendência a actualizar certos aspectos em detrimento de outros. Tôda a verdadeira finalidade dos estudos caracterológicos, hoje, quando bem conduzidos, é atingir a liberdade humana.

E ésse é o sentido verdadeiro da ciência, quando bem compreendida. Que busca o verdadeiro cientista senão vencer as tendências psicológicas que o afastam da verdade objectiva? Acaso não é a ciência uma luta constante contra o viciamento do acto humano? O verdadeiro cientista não é aquêle que critica a influência do seu temperamento na observação dos factos? Por que tanto hoje se estuda a epistemologia, e busca-se libertar o observador de tudo quanto o possa desviar do caminho científico? Pois bem, a ciência é também um exemplo da liberdade e uma prática da liberdade. O verdadeiro cientista tem de ser um homem livre, cada vez mais livre. Todo o saber culto do homem é uma afirmação da autonomia e da independência e uma façanha da liberdade. E tanto é assim que em nossos dias, na Rússia, onde a ciência conquista progressos e onde a Academia de Ciências da URSS se torna cada vez mais um novo poder, e que ainda influirá decisivamente na direcção dos destinos daquele povo, levantam-se vozes clamando por mais liberdade de especulação. Na Polônia, luta-se já abertamente pela liberdade de exame e pelo afastamento da direcção política do Estado, que controla tôda a criação.

Quem não percebe êsses ensaios revolucionários de libertação da inteligência do reaccionarismo político do Estado alheia-se à realidade.

Tudo isso são sinais do que virá, e também sinais de um malôgro que consistiu na ilusão totalitária de que era possível bitolar a inteligência e a criação de esquemas preestabelecidos.

A Ciência, a Filosofia, em suma todo o saber culto do homem, afirmam a liberdade. E não poderia ser de outro modo, porque o

saber culto é do homem e não dos animais, e o homem se caracteriza pela capacidade de realizar o acto humano, cuja plenitude se alcança à proporção que se alcança a liberdade.

Hoje mais do que nunca as palavras de Nietzsche devem servir de guia ao homem:

"Vossa honra não depende de onde vimos, mas, sim, de para onde ides! O que constituirá vossa nova honra é a vontade e os passos que vos impulsionam para diante!"

E o que está à frente do homem? A animalidade? Não, esta é o passado, o passado, ainda vivo, mas superado pela racionalidade. O futuro do homem é a humanidade na plenitude de si mesma, a humanidade realizada através do acto humano.

É dêsse futuro, dêsse futuro digno que os que não se demitiram da humanidade têm de se orgulhar.

O CONCEITO DE SOBERANIA

Entende-se por soberania a **suprema potestas,** que, na linguagem comum, é considerada como própria da **autoridade** do Estado ou da Nação, da **vontade popular** ou da **vontade nacional,** superior sempre às vontades individuais, autoridade que não reconhece, em sua linha, nenhuma outra superior. Daí tomar os nomes de **soberania do Estado, soberania nacional,** cujo campo de actuação abrange a totalidade do território nacional e a totalidade de sua população. Essa soberania se divide em **interna,** que é a que delimitamos acima, **e externa,** que é o direito de representar a nação, e por ela se obrigar em suas relações com outras, também soberanas.

Êsse conceito comum de soberania, como a expressam as obras de direito, revela três propriedades que podem ser salientadas:

1) **A soberania é una:** não admite ela, num mesmo território, outra soberania, outra autoridade soberana, porque é ela a autoridade suprema. Dêste modo, a mesma pessoa não pode estar subordinada a mais de uma soberania.

2) **A soberania é indivisível:** a autoridade de govêrno pertence apenas ao Estado, e nenhum indivíduo ou grupo pode pretender uma parcela dessa soberania.

3) **A soberania é inalienável e imprescriptível.** A Nação ou o Estado têm uma personalidade, e não podem cedê-la a quem quer que seja. A soberania não é transmissível. Aquêle que actua na sociedade com autoridade, actua por delegação da Nação ou do Es-

tado, e não representa um poder à parte dos mesmos, mas apenas o poder que dos mesmos emana.

Essa concepção, que acima expusemos, é a chamada concepção francesa, aceita inclusive pelos liberais. Contudo, há outra concepção, a alemã, teòricamente mais precisa, que se deve a Jellinek, e que tem ganho terreno constantemente.

Para essa concepção, a **soberania** não se confunde com a **autoridade pública** ou **poder político** do Estado, já que aquela é apenas um aspecto peculiar da autoridade do Estado.

Observando os quatro períodos, que correspondem ao ciclo cultural, podemos estabelecer a seguinte linha histórica do que se concebe por soberania.

No período teocrático, concebe-se a autoridade como de origem divina. O poder público, essencialmente considerado, como diz Leão XIII **(In Immortale Dei)** só provém de Deus, porque só Deus é o próprio verdadeiro e Supremo Senhor das coisas, ao qual tôdas, necessàriamente, estão sujeitas e devem obedecer e servir, até tal ponto que todos os que têm direito de mandar, de nenhum outro o recebem senão de Deus, Príncipe Sumo e Soberano de todos: "Não há poder que não proceda de Deus".

Êste pensamento, em sua essência, expressa o conceito de soberania que cabe a um teocrata em geral. Em todo pensamento teocrático, em todos os ciclos culturais, tal foi a maneira de conceber a autoridade: a autoridade suprema é a da divindade, sem a qual não há nenhum poder, porque todo poder emana da **Suprema Potestas.**

Filosòficamente, pode-se dizer que todo poder emana do Ser Supremo, fonte e origem de todos os sêres, pois sendo o poder e não nada, do nada não poderia êle provir. Se o Ser Supremo é matéria, ou energia, ou qualquer outro nome que lhe dêem, sempre, em todos os pensamentos humanos, dá a omnipotência, a fonte, a origem de todo poder. Em suas linhas gerais, essa doutrina é aceita por todos os que admitem a existência de um Ser Supremo.

Contudo, o conceito de soberania estêve sempre confuso com o conceito de poder. Sua separação se deu no fim da Idade Média. Mas, antes de examinar êste ponto, vejamos a etimologia do têrmo **soberania.** Do verbo **supero,** superar, temos a idéia geral do que atinge a posição **superior.** De **superans,** particípio presente de **supero,** que significa **predominante,** formou-se o têrmo do baixo latim **superanus,** de onde soberano, embora, no latim clássico, o houvesse o têrmo **superantia,** que significa predomínio. De **superanus** veio **soberanus,** daí soberania.

Ora, como vimos na análise realizada anteriormente, no fim da Idade Média, discutia-se o **predomínio,** a quem cabia a soberania, a **predominância.** A Deus, para o teocrata, e para o católico à Igreja. Para o homem, que aceita um primeiro princípio e fonte de tôdas as coisas, a êsse princípio. Assim o primeiro princípio, chamem-no como quiserem, o Ser Primeiro é o Ser Supremo, o **Superior,** ao qual cabe a **superantia,** a **soberania.** Neste ponto, entre os que aceitam o primeiro princípio, não pode haver divergência. Mas, tratava-se de saber na vida social a quem caberia a **superantia** social, a **soberania,** se às corporações, etc. A tendência natural ao poder e cada vez a mais poder, leva ao desejo de monopólio de poder, ao **poder exclusivo.** No fim da Idade Média, os soberanos aspiravam ao poder exclusivo em oposição à Igreja, ao Sacro Império Romano, aos vassalos, às comunas, às corporações. O soberano aspirava ao poder absoluto, e **soberano** chamava-se o seu poder de soberania, e nesse período, que corresponde ao da aristocracia, com tendência à monocracia, o **monarca,** a arquê pertence a um só, **monos,** foi a doutrina que se impôs. Entre os romanos e os gregos, não se colocava o problema da soberania, porque a suprema autoridade era o Estado. Mas se ali se deu a suprema autoridade ao Estado, também no fim da Idade Média e no Renascimento, o poder terminou por ser concedido como cabendo apenas ao Estado. Implicava, então, o conceito de soberania a independência de qualquer outro poder que o limitasse. Soberania era assim sinônimo de **autoridade absoluta.** Era êsse conceito negativo, pois negava outro qualquer poder, que obstaculizasse o do Estado. Posteriormente, o conceito tomou um conteúdo opositivo: o da capacidade do Estado em impor sua von-

tade, com a exclusão de qualquer outra pessoa, a todos quantos integram o território sôbre o qual êle exerce o seu domínio.

Remontando à encíclica de Leão XIII, logo após às palavras, que acima reproduzimos, escrevia êsse grande papa: **"Jus autem imperii per se non est cum ulla reipublicae forma necessario copulatum"**, palavras de suma importância, pois afirmam que o **direito de império, de per si, não está vinculado a nenhuma FORMA política, nem tampouco, como conseqüência, a nenhum SUJEITO.**

Contudo, é impossível que se possa actualizar êsse império, sem que se revista de uma forma, e sem que **sistencialmente** se funde em algum sujeito.

Conseqüentemente, é mister um **facto determinante** da forma e do sujeito concretos da autoridade.

E de que modo poder-se-ia realizar essa determinação? Quatro foram os modos apresentados, cúja análise e crítica faremos a seguir:

1) Por **instituição divina natural.** É a autoridade que se observa na sociedade conjugal e paterna, pela qual se evidencia o **sujeito** da autoridade. Defende esta posição a **teoria do direito divino natural.**

2) Por **instituição divina positiva.** É o que se observa na Igreja e também no Velho Testamento, em que, pela **revelação,** eram determinados o **sujeito** e a **forma** em que se devia revestir a autoridade. Defende essa posição a **teoria do direito divino positivo.**

3) Como um **direito preexistente,** cuja origem está no poder patriarcal e paternal, que se desenvolve até alcançar a sociedade tôda. Defende essa posição a **teoria do direito histórico natural.**

4) Surge da **eleição directa** ou **indirecta,** por **consentimento expresso** ou **tácito** da multidão, na qual radica, originàriamente, a faculdade de determinar a **forma** e o **sujeito** da autoridade. Defende essa posição a **teoria do consentimento popular.**

A análise e a crítica, que merecem essas posições doutrinárias clássicas, permitem-nos traçar os seguintes comentários.

Na verdade, o indivíduo humano não pode viver sem sociedade, mas também esta não pode existir sem indivíduos. Essa verdade tão simples e tão corriqueira é muitas vêzes esquecida, e tantas outras é desvirtuada. Não se alegue com o exemplo de Robinson Crusoe, como um ser que vivia sem sociedade, porque, para que viesse êle ao mundo, exigia a preexistência de sêres humanos, e, ademais, em sua vida solitária, que foi um interregno da vida em que convivera com outros, da sociedade não se separou, pois dela mantinha a sua esquemática e também a sua técnica. Quanto à sociedade existir sem indivíduos é simplesmente absurdo.

Considerando-se tais elementos, que nos servirão em breve para desenvolvermos outros, e dêles extrair os juízos virtuais, implícitos, podemos agora demonstrar nossas sentenças sôbre as teorias acima expostas. Vejamos a **primeira.**

Essa teoria é insustentável e até para os católicos, porque, nesse caso, a autoridade estaria necessàriamente vinculada a uma forma política e a um determinado sujeito. Assim, tôda e qualquer outra forma ou sujeito seriam inaturais, e por conseqüência, ilegítimos. A verdade é que a natureza não determina quais sejam a forma e o sujeito dessa autoridade. Essa crítica, que acima fazemos, é também a que fazem autores católicos mais categorizados. A suprema autoridade social não é um pai, nem um marido, e ninguém nasce governante, nem com o poder de governar. Se essa tese foi defendida pelos aristocratas não é de admirar, pois queriam justificar o emprêgo do **kratos** político, mas sua doutrina era falsa, e é falsa.

A **segunda teoria** também é insustentável, porque não há tal **revelação.** E disso também sabem os mais conspícuos autores da Igreja. **Nenhum soberano político tem a "investidura divina" de sua autoridade. Não recebeu imediatamente de Deus.** Os católicos, que afirmaram tal coisa, erraram, e os mais sérios autores da Igreja aceitam a crítica que acima fazemos. Se a mulher está sob o domínio do marido, é mister que se reconheça que ela aceita, no matrimônio, essa situação, por sua livre vontade. O Papa é eleito pela livre vontade de seus eleitores. Pode-se, contudo, admitir um fundamento divino em tais investiduras, e o fazem autores católicos. Mas a sociedade humana é outra coisa, porque aqui é mister a insti-

tuição humana para designar o sujeito que há de ter a autoridade, e também para determinar a própria forma da autoridade. E embora a autoridade suprema caiba ao Ser Supremo, ninguém, em particular, a tem por direito divino, nem de Deus imediatamente, mas por instituição humana. Essa é a doutrina de Francisco Suarez, o grande filósofo jesuíta, e que a chama de **eggregium theologiae axioma**, insigne axioma teológico, e também esta era a teoria dos antigos escolásticos.

Muitos autores querem afirmar que a doutrina de De Bonald, que postulava o direito dos príncipes à soberania, era doutrina da Igreja. De Bonald era católico, sem dúvida, mas a sua doutrina era falsa, porque confundia a autoridade divina com a autoridade humana. Em face da doutrina de Rousseau, quis êle combatê-la, apresentando a sua como genuìnamente católica. Balmes, que era jesuíta, escreveu a respeito: "Bonald é o herói que salva em seus braços os deuses tutelares da cidade incendiada e, temeroso da profanação, os oculta com um véu". A doutrina partiu do êrro de confundir a autoridade do Ser Supremo com a humana, e equiparou o Estado com a Igreja. Baseados na mesma equiparação falsa, Gerson e os sorbônicos do século XIV e XV, tiraram a conclusão contrária. Da invalidade de uma autoridade, invalidaram a outra, por serem equiparadas, e, dêsse modo, a autoridade do papa também não seria procedente.

Quanto à **terceira teoria,** pode-se fazer a mesma crítica que se fêz sôbre os fundamentos da autoridade. É um êrro comparar o poder marital ou paternal com a autoridade política. A sociedade não é uma família mais extensa e, ademais, essa doutrina só favorece o absolutismo.

Esta crítica também a fazem os mais conspícuos autores da Igreja. Zigliara cita Audísio nestas palavras: "Temos por prejudicial ao povo a opinião dos que põem na família, na paternidade, a origem e direitos da soberania, porque se fôsse certa essa doutrina, ter-se-ia de conceder ao soberano muitos direitos à semelhança de os do pai. Leão XIII, em sua encíclica **Diuturnum,** escreve: "Não versa esta questão sôbre as formas políticas da autoridade: porque nenhuma razão há para que a Igreja não aprove do mesmo modo o

govêrno de um que o de muitos, contanto que seja justo, e se encaminhe à comum utilidade. Pelo qual, salvo a justiça, não se proíbe aos povos procurar aquela forma de Estado que melhor se acomode à sua própria índole e aos costumes e instituições de seus maiores."

A verdadeira doutrina católica é a seguinte: funda-se a determinação **concreta do sujeito e forma da autoridade na necessidade do bem comum.**

Na encíclica **Quadragesimo anno** diz:... **"é livre aos homens escolherem a forma de govêrno que quiserem, conquanto que fiquem a salvo a justiça e as necessidades do bem comum."**

Portanto é o **consentimento do povo a causa originàriamente determinante do sujeito e da forma da autoridade.**

A tese de Billot também é esta, e pode ser exposta nos dois seguintes enunciados:

1) O direito de determinar a forma de govêrno e a lei da investidura do poder residem, originàriamente, na comunidade.

2) O direito de estabelecer um nova forma de govêrno e uma nova investidura do poder reside sempre na comunidade, enquanto o exige a necessidade do bem comum.

Portanto, a forma de govêrno divino natural para o homem só pode ser a democrática, desde que tomemos êste têrmo em seu sentido genérico.

A legitimidade de um govêrno é dada pelo povo, segundo a legislação em vigor, apoiada na ordem de coisas já legalmente preexistentes ou numa poderosa necessidade do bem comum. Esta é a **legitimidade definitiva,** como a chamam os juristas da Igreja. Há, contudo, uma **legitimidade provisória,** a que é dada por uma parte do povo, da comunidade. E comentando essas legitimidades, diz Leão XIII: "...o grande dever de respeito e submissão perseverará até quando as exigências do bem comum o reclamem, porque êste

bem é perante Deus e na sociedade humana, a primeira e a última lei." (**Inter gravissimas**).

Cabe ademais o **direito de resistência ao tirano**, que é doutrina da Igreja, e que decorre da sua concepção da autoridade política.

a) Sempre será lícita a **resistência passiva** ou desobediência à lei injusta.

b) Também será lícita a **resistência activa defensiva**, pois com ela nada mais se faz do que defender-se de uma injusta agressão.

c) A **resistência activa não violenta** é lícita, por que é um direito concedido pela autoridade.

d) A **resistência activa ofensiva e violenta** até chegar à deposição do tirano será também permitida, quando o reclame o bem da comunidade.

Esta última, porém, exige três condições para a sua licitude:

1) que a tirania seja na realidade intolerável;

2) que haja fundada esperança de bom êxito;

3) que qualquer outro meio apareça claramente inútil.

Estas três condições são assinaladas por Tanquerey, in **De Ecclesia Christi** e Varvella, in **Ethica et Jus naturale.**

Não esqueçamos, pois, as palavras de Tomás de Aquino:

"Uma das coisas que se devem tomar em conta numa boa organização do poder é que todos tenham nêle alguma participação, porque assim o govêrno é mais estimado do povo, e êste se sujeita melhor às suas disposições e se conserva melhor a paz." **Summa Theologica**, 1-2-q. 105 a.1).

Sôbre essa participação de todos, que é o fundamento **pantarquista**, alguns admitem-na sòmente no sentido das democracias representativas. Contudo, já temos exemplos de democracia directa, em que o povo participa também da responsabilidade governamental, e podemos ter ainda a forma genuìnamente pantarquista, em que

todos são govêrno, começando, necessàriamente, por sua acção nos conselhos mais fundamentais. Sôbre êste falaremos mais adiante, quando tratarmos das **idéias políticas**, e mostrarmos que o verdadeiro govêrno cristão é aquêle em que todos governam, em que todos têm responsabilidade governamental, não como funcionários públicos, que seria criar uma monstruosidade burocrática, mas em que todos são partícipes das funções públicas, e responsáveis por elas, sendo todos conclamados a prestar serviços públicos e velar pela justiça social e pelo bom andamento dos negócios públicos. É o de que trataremos oportunamente.

O PENSAMENTO CRISTÃO

Não esqueçam os católicos as palavras notáveis de Pio XII, na **Mensagem de Natal** de 1944: "Sôbre o sinistro resplendor da guerra que vos envolve, no violento ardor do fôrno em que estão aprisionados, parece que os povos despertaram de um largo torpor; ante o Estado, ante os governantes, apresentam-se com um gesto novo, interrogativo, crítico, desconfiados, alimentados por uma amarga experiência, opõem-se com maior energia ao monopólio de um poder ditatorial, incontrolável, e pedem um sistema de govêrno que seja o mais compatível com a dignidade e a liberdade dos cidadãos. Estas multidões inquietas, revôltas pela guerra até em suas camadas mais profundas, estão hoje convencidas — talvez de maneira vaga e confusa anteriormente, mas hoje de modo incoercível — de que se não tivesse faltado liberdade de fiscalizar e de corrigir a actividade dos poderes públicos, o mundo não se teria visto arrastado ao turbilhão desastroso da guerra e de que, para evitar daqui por diante a repetição de semelhante catástrofe, devem criar-se no mesmo povo eficazes garantias. Sendo tal a disposição de ânimo, não é de maravilhar-se que a tendência democrática inunde os povos e obtenha fàcilmente a aprovação e o consenso dos que aspiram a colaborar mais eficazmente nos destinos dos indivíduos e da sociedade. Apenas é necessário recordar que, segundo os ensinamentos da Igreja, não está proibido preferir governos moderados de forma popular, salvando, contudo, a doutrina católica acêrca da origem e do exercício do poder público, e que a Igreja não reprova nenhuma das várias formas de govêrno, conquanto se adaptem por si mesmo a fornecer o bem dos cidadãos."

Referindo-se aos cidadãos afirma:

"Manifestar seu parecer sôbre deveres e sacrifícios que se lhe impõem e não verem-se obrigados a obedecer sem terem sido ouvidos. Eis aqui dois direitos do cidadão que encontram na democracia, como indica o seu próprio nome, sua expressão. Pela solidez, harmonia e bons frutos dêste contacto entre cidadãos e govêrno do Estado, pode-se reconhecer se uma democracia é verdadeiramente sã e equilibrada, e qual é a sua fôrça de vida e de desenvolvimento. Ademais, pelo que se refere à extensão e à natureza dos sacrifícios pedidos a todos os cidadãos, em nossa época, quando é tão vasta e decisiva a actividade do Estado, a forma democrática do govêrno se apresenta a muitos como o postulado natural, impôsto pela própria razão. Mas, quando se reclama mais democracia e melhor democracia, uma tal exigência não pode ter outra significação que a de pôr o cidadão cada vez mais em condições de ter opinião pessoal própria, e de manifestá-la a fazê-la valer de maneira conveniente para o bem comum do povo e das massas."

Distingue mais adiante "povo" e "massa":

"O Estado não contém em si nem reúne mecânicamente em determinado território uma aglomeração amorfa dos indivíduos; é e deve ser, na realidade, unidade orgânica e organizadora do verdadeiro povo. Povo e multidão amorfa ou, como se costuma dizer, massa, são dois conceitos diversos. O povo vive e se move com vida própria; a massa é, por si mesma, inerte e não pode receber movimento senão de fora. O povo vive na plenitude da vida dos homens que o compõem, cada um dos quais tem o seu próprio pôsto, e à sua maneira, é pessoa consciente de suas próprias responsabilidades e suas convicções próprias; a massa, pelo contrário, espera o impulso de fora, joguête fácil nas mãos de qualquer que explore seus instintos ou impressões, disposta a seguir cada vez uma bandeira: hoje esta, amanhã aquela."

Mais adiante, prossegue Pio XII: "...num povo digno de tal nome, o cidadão sente em si mesmo a consciência de sua responsabilidade, de seus deveres e de seus direitos, sua liberdade unida ao respeito da liberdade e da dignidade dos outros. Num povo digno de tal nome, tôdas as desigualdades, que procedem, não do arbítrio, mas da natureza própria de suas coisas — desigualdade de cultura,

bens, posição social; sem menoscabo por suposto, da justiça e da caridade mútua —, não são de nenhuma maneira obstáculos à existência e ao predomínio de um autêntico espírito de comunidade e de fraternidade."

E referindo-se à organização do poder legislativo expõe: "Deve recolher em seu seio uma colecção de homens espiritualmente eminentes e de carácter firme, que se considerem como representantes de todo o povo, e não já como mandatários de uma multidão, a cujos interêsses particulares, por desgraça, sacrificam-se as reais necessidades e as exigências do bem comum; uma selecção de homens de sólidas convicções cristãs, de juízo justo e seguro, de sentido prático e equânime, coerentes consigo mesmos em tôdas as circunstâncias; homens de doutrina clara e sã, de desígnios firmes e rectilíneos, homens, sobretudo, capazes, em virtude da autoridade que emana de sua consciência pura, que amplamente se irradia e se estende à sua volta, de serem guias e dirigentes, sobretudo em tempos em que as urgentes necessidades sobreexcitam a impressionabilidade do povo e o tornam propenso à desorientação e ao extravio; homens que, em período de transição, atormentados geralmente, exacerbados por paixões, por opiniões divergentes e por opostos programas, sentem-se duplamente obrigados a fazer circular pelas veias do povo e do Estado, queimadas por mil febres, o antídoto espiritual das visões claras de bondade, solícitas de justiça, que favorecem a todos igualmente, e a tendência da vontade para a união e a concórdia nacional, de um espírito de sincera fraternidade."

E terminando, exclama: "A Igreja tem a ambição de reclamar ao mundo — ansioso de melhores e mais perfeitas formas de democracia — a mensagem mais alta e mais necessária que possa existir: a dignidade do homem e a vocação à filiação divina."

O mesmo papa na encíclica **Graves de Communi** adverte os cristãos de que a prática da democracia não consiste apenas em atender aos mais humildes, mas a todos, porque todos necessitam de amparo.

Comentando esta encíclica, Llovera, em sua obra citada, diz que a democracia cristã é uma democracia hierárquica, e não uma democracia igualitária, e aproveita a famosa frase de Proudhon, que

esta não é mais do que: "a inveja que pretende o rebaixamento dos grandes para que possam chegar à sua altura os pequenos, em vez de levantar os pequenos à altura dos grandes."

A verdadeira democracia cristã deve lutar pela ascensão do homem. Êste é o verdadeiro sentido das palavras pontifícias. E o homem só poderá erguer-se e atingir níveis mais elevados com a prática constante da própria elevação, pelo aumento da sua responsabilidade social, e pela sua mobilização espontânea no interêsse da coisa pública.

Quando dominava o hitlerismo na Alemanha e o fascismo na Itália, cujo lema era: "tudo no Estado, nada fora do Estado, e tudo para o Estado", Pio XI, na famosa carta ao cardeal Schuster, combateu corajosamente o totalitarismo, considerando-o uma verdadeira monstruosidade. Para a Igreja, o poder tem uma missão e esta é a de corresponder ao bem público, pela aplicação de meios externos honestos e internos, e não à custa do bem de outros povos.

Portanto, procurar-se novas formas de govêrno, que assegurem mais sòlidamente a participação do povo na administração das coisas, e que assegure o afastamento de todos os obstáculos à plena realização do acto humano, é um caminho cristão e não se opõe, de modo algum, nem poderia opor-se, à doutrina fundamental da Igreja.

* * *

Volvendo ao tema da soberania, vemos que só o povo é soberano. Mas que se vai entender por povo? A massa de manobras das multidões versáteis, fàcilmente conduzidas pela concupiscência e pelos apetites ao saber dos astuciosos afortunados da política? Absolutamente não. Não é isso o povo, como bem o mostrou Pio XII. O povo é **activo**; é a população em sua actividade social, e pronta a exercer sua acção. E para que o povo seja povo e não massa, é mister que essa acção possa realizar-se. É preciso conclamar, pois, o povo para a actividade no sector das coisas públicas, e não pensar que basta votar e eleger representantes para que êle realize plenamente o seu dever político.

O Estado político, como o temos conhecido até aqui, só tem correspondido aos interêsses dos poderosos eventuais, dos aproveitadores do poder, que exercem, em nome dos sagrados interêsses de um povo, uma acção que aproveita apenas a grupos determinados em detrimento do interêsse geral.

A crítica do socialismo libertário é a mais congruente que se conhece. Nenhuma outra posição se dedicou tanto à análise do Estado político. Se chegaram a muitos exageros, debite-se tal excesso à paixão do combate, mas credite-se o que de positivo recolheram e que daqui por diante transparecerá nas páginas, que escreveremos, como já transpareceu nas páginas anteriores.

Se realmente o povo governasse, não teriam surgido as guerras destructivas que sobrevieram, porque o homem que trabalha, o homem que ama e sofre, não deseja a guerra, mas a paz. Não são os armados até os dentes que poderão falar em paz, mas aquêles que não empunham armas, aquêles que desejam apenas, na troca de idéias e impressões, na livre discussão respeitosa, encontrar soluções aos problemas. Quem tem a fôrça não é de admirar que a empregue para **convencer**. Não estamos mais em situações como as do passado, em que podiam localizar-se os conflitos bélicos, e evitar a propagação de uma guerra universal. Hoje, não; hoje estamos em face de poderes tremendos e monstruosos, capazes de destruir, não apenas os inimigos, mas a humanidade inteira. Hoje, mais do que nunca, a procura da paz não pode ser feita através dos superarmados, porque êstes nunca a construíram. A paz deve ser procurada e cimentada na vontade boa, na boa vontade de homens de boa vontade. Pela paz, temos de lutar todos para que o poder seja disseminado ao maior número possível, e não apenas a alguns monopolizadores, criadores de crises políticas, que custam tremendamente caro, e afectam a vida de populações que nada fizeram activamente para realizá-las, mas que, isso sim, passivamente permitiram que elas surgissem, porque, temendo as responsabilidades, deixaram que o poder público caísse nas mãos de poucos, e que servisse apenas aos interêsses de poucos.

Impõe-se o exame de outros temas, para que alcancemos as premissas fundamentais que nos permitam, sôbre elas, construir a crítica do que se passa hoje, e oferecer alguma coisa de positivo e de real, fundado na realidade humana e histórica, em benefício

do homem de amanhã, dêsse homem do qual desde já nos devemos honrar, todos os que desejam lutar por uma superação da humanidade, libertada dos falsos apóstolos, dos falsos guias, dos falsos chefes, que só a exploraram, a vilipendiaram, a desmoralizaram.

Um dêsses temas de maior importância é o da **cultura.** É dêle que iremos tratar agora.

O ESTADO E A CULTURA

O têrmo **cultura** tomou, através dos tempos, significados vários e confusos, que fàcilmente nos explicam a maneira heterogênea com que tem sido aplicado. Fala-se em cultura física, em cultura da terra, em cultura psicológica, em cultura espiritual, em homens de cultura, e em obras de cultura.

Contudo, no campo das idéias sociais, como no campo da Filosofia, quando se fala em cultura em relação ao homem, queremos nos referir sempre a uma vitória da inteligência sôbre a animalidade, uma superação sôbre os baixos instintos, em prol das realizações espirituais.

Forma-se, assim, uma oposição entre natureza e cultura, e essa distinção foi claramente delineada por Ludwig Stein, quando escreveu estas palavras, que atravessaram as fronteiras, e penetraram no patrimônio do conhecimento humano:

"À regularidade, sem excepção, no fluir de todos os acontecimentos, quando se produzem sem determinadas finalidades, quer dizer, sem cooperação humana, chamamo-la natureza. O elaborado pela espécie humana em sua conveniência e conforme a um plano, o projectado, o desejado, o alcançado e conformado, o chamamos, por sua vez, **cultura.** O que cresce livremente na terra, sem intervenção da fôrça humana de trabalho, é um producto natural; mas o que só adquire forma e figura pela aparição da fôrça humana de trabalho é um artefacto ou producto da cultura. A fôrça humana de trabalho corrige, pela prossecução consciente de uma finalidade, e por um sistema aperfeiçoado de adaptação dos fins a seus meios,

a actividade criadora, inconscientemente finalista da natureza. Por meio das ferramentas que o homem, ser imitativo, cria como uma perfeição paulatina de seus próprios órgãos, e com a ajuda das instituições e dos instrumentos poupadores de trabalho que forja, apressa êle o preguiçoso curso monótono do processo natural, e sabe pô-lo a serviço de seus próprios objectivos. O tipo de estado natural consiste no **domínio do homem por seu ambiente;** a essência do estado cultural consiste, ao contrário, no seguinte: a **dominação do ambiente pelo homem."**

A explanação é de uma simplicidade maravilhosa, e profunda. Desde, então, essa divisão permanece no conhecimento, dando frutos extraordinários.

O que caracteriza o homem é a sua capacidade de realizar o acto humano, o acto livre, o acto de racionalidade e inteligência.

Um campo é um ser da natureza. Mas o homem semeia nêle as árvores do futuro; é agora um ser da cultura. Uma pedra, na montanha, é um ser da natureza, mas o homem a transforma em fundamentos de um castelo, e ela se torna um ser da cultura. O ser da cultural não é uma negação do ser da natura, mas é êste marcado com a presença do acto humano. Quando se fala em **cultura,** deve-se referir a êste sentido, a realização do acto humano. Nem todos os nossos actos são humanos, porque também realizamos actos animais, que compõem a actividade da nossa vida vegetativa. O acto humano é o acto de inteligência, o acto criador, o acto **poiético.** É êle que testemunha a presença humana. Cultura é, pois, o conjunto das realizações humanas, que trazem a marca da presença do acto humano, a marca da sua intencionalidade. Essa capacidade cultural do homem, que é criadora, que é racional, que é, portanto, inteligente, é também a capacidade de viver uma estructura tensional de esquematismos realizados pela inteligência humana, que constitui um **ciclo cultural,** como vimos.

Não é a cultura uma oposição antinômica à natureza; ao contrário, é uma realização natural de outro mundo, porque traz a marca do acto humano. É um estágio mais alto, que não permite, contudo, que o confundamos com os actos comuns da natureza.

A grande realização do homem, enquanto tal, tem sido a sua luta pela dominação da natureza, luta cheia de fluxos e refluxos, de vitórias e de derrotas. Se grande e crescente é o poder do homem sôbre as coisas, muito ainda lhe falta realizar, mas o que já tem feito lhe tem assegurado uma vitória sôbre a animalidade. Tôdas as grandes realizações do homem no campo da técnica, da arte, da filosofia, do saber em geral e de sua aplicação, é obra humana, que lhe pertence, enquanto homem, e não enquanto desta ou daquela nacionalidade.

Constrange-nos verificar que é mais fácil destruir que construir. Uma criança, com um fósforo, fará alçar as chamas que devorarão florestas imensas, que levaram séculos para alcançar a sua pujança, e que a acção humana levaria um centenar de anos para conseguir realizar. E também a própria natureza, em sua acção destructiva, é capaz de, em minutos, num terremoto ou num maremoto, aniquilar o que levou séculos para que brotasse de seu seio.

A assim também entre os homens. Em horas, destroem alguns o que milhões levaram vidas inteiras para realizar. Essa brutalidade da destruição, essa voragem do mal, nunca deve ser esquecida. O bem para realizar-se é custoso, e exige um esfôrço sôbre-humano. Também por isso vale muito mais, vale porque exige homens fortes, destemidos, persistentes, de vontade e de coração fortes. Sempre houve mais criminosos do que santos. Sempre houve maior número de rebeldes destructivos que os grandes constructores de riqueza material e espiritual para o homem. Muito mais fácil é falhar, errar, praticar o mal, destruir, que construir. Mas, quem pode negar que muita rebeldia, muita revolta, muito desespêro e muita destruição não têm nos obstáculos que se opõem aos homens de boa vontade, a origem da sua revolta, do seu desânimo, da sua desesperança, da sua inconformidade total?

Como poderia o homem realizar-se plenamente como homem, senão pela actualização do acto humano com a máxima plenitude? E como tornar prática a liberdade humana e a realização de si mesma, se não há campo para praticá-la, e entulhamos o caminho humano de óbices dificilmente vencíveis?

Que tem sido o saber culto senão uma grande vitória sôbre a oposição ao acto humano? A Filosofia, investigando do transimanente ao transcendente, penetrando nas abstrucções de terceiro grau, para alcançar as leis ontológicas, a Ciência, classificando o mundo cósmico, separando-o por classes, estudando as propriedades das coisas e, unindo-se à técnica, dando ao homem meios de domínio sôbre as coisas, não realizaram uma verdadeira acção libertária do homem? Não é, acaso, a ciência um caminho libertário? Pode-se algemá-la a preconceitos ou a ordenações de um poder arbitrário? Não seria estancá-la em seu nascedouro, ou cristalizá-la em formas mortas? Acaso pode a ciência avançar sem que o sábio seja um homem livre?

Note-se o que se verifica hoje na Rússia, quando a Academia de Ciências da URSS torna-se, cada dia que passa, uma potência dentro do Estado Soviético, prestigiando-se cada vez mais ante os olhos do povo russo, ao exigir o direito à liberdade especulativa, o direito de especular sôbre as idéias, direito que o czarismo havia concedido em seus tempos. Por que temem os bolchevistas o livre exame dos temas filosóficos e científicos? Não afirmam que estão com a verdade? Não são possuidores de tanto saber? Por que temem que alguns homens possam investigar em outros sectores? Se houver êrro, êles com a imensidade de seu saber poderão demonstrar a improcedência das afirmativas, demonstrar o sofisma e apontar a verdade. Tôda a vez que algum poder se ergue contra a liberdade de pensamento, êle revela a sua fraqueza, revela que não é capaz de enfrentar a crítica e que os seus argumentos não têm a fôrça que seus adeptos proclamam.

A Ciência é libertária, porque liberta, como liberta a Filosofia, quando conduzida com a segurança que a manejaram os grandes e verdadeiros filósofos, tão raros na história humana. Tudo quanto constrange o progresso da Ciência ou da Filosofia, constrange o progresso humano, porque vicia o acto humano. Três são as grandes fôrças que viciam a sua pureza: nossas paixões, que não nos deixam visualizar com segurança os motivos e os alvos de nosso conhecimento; a ignorância, que não nos permite aquilatar com segurança os elementos que devemos dispor para realizar o que

devemos fazer; os obstáculos opostos pelo poder discricionário, arbitrário e despótico, que opõem óbices à marcha do homem.

Como poderá o homem realizar o acto livre, enquanto não estiver liberto de todos os entraves que o obstaculizam? E que faz a Ciência senão lhe dar meios para alcançar aos poucos o domínio sôbre as coisas, porque tôda a natureza sempre oferece uma resistência? E o conhecimento não é um meio de nos libertarmos da ignorância, e também do império das nossas paixões?

Não é o acto humano uma prova constante de que só a libertação é o caminho da humanidade? Como alcançar a plenitude humana, sem que nos libertemos das paixões, do império do temperamento, cuja libertação se faz pelo carácter que podemos forjar, como forjamos nossos martelos, como dizia Nietzsche — sem que nos libertemos da ignorância, e sem que nos libertemos dos obstáculos que os interêsses criados opõem à acção do homem?

O caminho da humanidade é o caminho da liberdade. E a cultura, tomada no sentido do conjunto das grandes realizações humanas, ao marcar as coisas com a presença do seu acto, que é um testemunho da sua vontade, sem as peias que a prendiam, não é ela uma obra humana, universalmente humana, do patrimônio da humanidade? Acaso algum país do mundo poderia arrogar-se ao direito de ser o proprietário da Física, ou da Filosofia, ou de qualquer ciência? São as fronteiras e as barreiras alfandegárias capazes de impedir a internacionalização do saber?

Podem atenuar, podem fechar um povo com cortinas de tôda espécie, mas o saber se infiltra, o conhecimento avança, o homem acha por si o que outro também achou por si. Atingido um estágio, o próximo torna-se fácil de ser colhido. Não há obscurantismo capaz de deter essa marcha vitoriosa e libertária da ciência. Nem conseguirão destruir a Filosofia aquêles que em nossa época querem lançar sôbre ela a dúvida de sua validez. Conseguirão apenas mostrar a sua ignorância e a sua impotência, como a confusão na Estética, que disassocia os elementos valorativos componentes da obra de arte, não destruirá a arte.

É a Ciência, o saber culto, o campo da cooperação, onde esta tem sido mais efectiva, onde o esfôrço de um homem vai contribuir para realizações maiores de um vindouro, séculos depois. A Ciência tem necessidade constante de intercâmbio, de aproximação, de informações mútuas entre os seus cultores, de franquezas, de lealdade, e, sobretudo, de honestidade. Como poderia um cientista confiar numa informação de outro cientista, se não confiasse na honestidade das informações? Também não há sector onde èticamente impere a honestidade como no campo da Ciência, como também em nenhum outro a desonestidade é mais escandalosa e vituperável, e onde a punição moral atinge maior vulto e fôrça. Quem quiser prestar melhor atenção a êste ponto, logo verá que extraordinário poder é a coacção moral no campo da actividade científica, e quanto essa coacção está presente na acção do cientista. Não há ali penitenciárias, nem paredões, nem campos de concentração, nem pelotões de fusilamento, nem câmaras de gás para os que faltam ao seu dever. A Ciência ainda não se constituiu com um poder político, felizmente, pois se pudesse fazê-lo, então entrariam as penas clássicas daquele poder. E como não dispõem dessa fôrça, e dispõe apenas da coacção moral, esta tem sido suficiente para conter, mais que a ameaça dos castigos corporais ou da morte, a prática de actos desonestos, que leva à morte moral do cientista, quando os pratica. Quem nega o poder da ética profissional e o valor que têm os tribunais profissionais no julgamento daqueles que erraram conscientemente e com má fé? É pena que a corrupção, que invade todos os sectores, invada alguns dos campos científicos, criando uma falsa camaradagem, uma falsa consciência de casta, que leva a alguns a ocultarem os erros dos colegas, e até a perseguir quer tenha a audácia de denunciá-los, embora sabendo que são réus de crimes contra a honra da sua profissão e contra a dignidade da Ciência. Felizmente, os que pensam assim são uma minoria, e não empanam a grandeza da obra de coacção moral, que vemos neste sector. E deveria êsse exemplo frutificar, e tornar-se ainda mais vasto, porque êle demonstra, de modo categórico, que há um poder que não exerce a violência física, e que se realiza mais exemplarmente do que a punição que o Estado oferece. Também demonstram tais factos o grande poder, que é a ética, na regulação das actividades humanas. Aí temos exemplos extraordinários do

verdadeiro poder libertário da ética, poder que não se exerce com manifestações de fôrça brutal, e que consegue realizar actos nobres e dignificantes. E não se observa apenas no campo da Ciência essa influência extraordinária da coacção moral, pois vemo-la actuar em todos os sectores, desde a família à profissão, com exemplos eloqüentes. E se não aumentou de mais poder, tal sucedeu pela acção deletéria da propaganda dos eternos corruptores, que julgam que só a polícia pode prevenir crimes, e que só a pena celular pode puni-los.

A ascensão do homem se processará através da ascensão ética e se esta não se realizar, não subirá êle os degraus superiores. Não há matéria mais necessária de estudo que aquela. A sua confusão com a moral foi causa de que muitos pseudo-filósofos, homens de mente débil, carentes da **mens philosophica**, confundirem certos preconceitos morais, de valor meramente históricos, como preceitos éticos de base ontológica. O dizer-se que há uma moral aqui, que é outra da que vigora acolá, tem fundamento quanto à moral, não quanto à Etica, como o demonstramos em "Sociologia Fundamental e Ética Fundamental".

A discussão e o esclarecimento dos temas éticos são imprescindíveis para a realização da humanidade. O que até aqui temos chamado de humanidade, tem sido apenas o conjunto dos homens através dos tempos, e temos esquecido que êste ainda não atingiu a plenitude do seu acto. A humanidade existirá quando o homem alcançar essa plenitude. E como realizar plenamente o acto humano sem uma base ética profunda? Como saber distinguir entre o que se deve e o que não se deve fazer, sem o conhecimento da Ética?

São tais exemplos que nos mostram a validez da posição libertária, de tôda actividade em prol da liberdade humana, não como mera liberdade de exercício, mas como liberdade de escolha entre valôres, portanto da liberdade com ética.

A cultura é uma constante superação que o homem realiza sôbre a animalidade, sem refutá-la, sem renunciá-la, sem dela demitir-se. Mas é realização da sublimação do que tem de fundamentalmente somático, com o que tem de fundamentalmente espiritual.

A política, como tem sido entendida, como arte de conquistar o **kratos,** e conservá-lo, tem sido um óbice constante à cultura. O homem tem avançado nesse sector, não pela actuação dos políticos, mas **apesar** dos políticos. Êstes, quando muito, têm apoiado apenas aquêles que estimulam o fortalecimento do poder que detêm, ou que favorecem o fortalecimento do poder estatal, e preparam melhor as armas destructivas. Quem pode negar que os criadores de armamentos novos tem sido mais auxiliados que os que lutam pelo bem do homem? Ademais, a intelectualidade, que é apoiada pelos políticos, é a formada de elementos subservientes ao poder, incensadores dos homens públicos, servidores dos poderosos, homens de espinha dorsal flexível, que vivem à cata de migalhas dos banquetes oficiais e das grandes farras cívicas, pedindo, implorando empregos públicos, instalando-se em repartições, que lhes dêem o sustento de que não foram capazes de obter, serviçais da pior espécie, inúteis e improductivos, mas sempre auto-suficientes e de um orgulho doentio. Transformam, assim, os organismos estatais em sinecuras para impotentes intelectuais, que organizam, depois, as mais ridículas campanhas de elogio mútuo, aliciando outros do mesmo porte, exaltando a obra daqueles que não lhes fazem sombra, e resistindo ferozmente contra todo intelectual livre e criador.

O Estado exerce uma coacção tremenda sôbre o sábio, cria-lhe embaraços, restringe-lhe o campo de acção, nega-lhe meios para investigação, desde que o seu trabalho não corresponda aos interêsses do poder. E quando demagògicamente finge apoiar a cultura, arrebanha, então, as mediocridades servis e dá-lhes o apoio total. E qual o resultado? A **infecundidade.** Os organismos culturais do Estado nada produzem, ou o que produzem é nada em comparação ao que um organismo particular, com a centésima parte, é capaz de fazer. E não é essa impotência apanágio de povos menos desenvolvidos. Não! É universal. Assim como os grandes e aparelhadíssimos laboratórios não superaram a capacidade criadora dos laboratórios improvisados e desaparelhados, também até hoje a escolaridade não produziu mais que o que o autodidatismo produziu. Aos autodidatas ainda cabe a maior soma das criações humanas, e autodidatas foram quase todos os grandes criadores, em todos os sectores do conhecimento humano.

Não é mister contar a história de um Pasteur, de um Soro, de um Mach, de um Montgomery, de um Fleming, de um Spinoza, de um Leibnitz, de um Edison, para citar alguns de vários sectores, para mostrar que, apenas dispondo de parcos recursos, foram capazes de obras tão grandes, enquanto outros, dispondo dos meios oficiais, não passaram das reles criações. Tudo isso revela a grande capacidade humana de realização livre, estimulada pelos próprios desafios que as dificuldades oferecem.

Volvendo às estructuras culturais, temos os que afirmam a sua existência e os que as negam. Realmente há positividades procedentes de ambos os lados em seus argumentos. Ninguém pode deixar de observar que se formam estructuras culturais com fisionomia própria, as quais têm uma cosmovisão correspondente, como vimos ao examinar culturas como a hindu, a árabe, a cristã, a chinesa, as pré-colombianas, a egípcia, para citar as principais. Quanto a essas grandes estructuras culturais, que constituem verdadeiras tensões culturais, com seus ciclos, tudo contribui para justificar a sua afirmativa.

Contudo, os que desejam combater a concepção de uma estructura cultural definida, argumentam com os exemplos das chamadas "ilhas de cultura", que são constituídas por certos traços fisionômicos e certas propriedades de algumas regiões, que constituem elementos componentes dessas estructuras culturais, como seja um determinado povo, com seus costumes, sua psicologia própria, etc. Não se pode negar que há uma distinção aí em relação à tensão cultural à que pertence, não, porém, que constitua uma cultura de cosmovisão totalmente outra que a daquela.

Pode-se, contudo, isso sim, negar fundamento à tese dos que afirmam que há culturas, no sentido de tensões estructurais, mas de conhecimentos cultos, que sejam propriedade dêste ou daquele povo. Sabe-se, perfeitamente, que nenhum povo, culturalmente elevado, permaneceu separado de outros povos, e que o intercâmbio é a fonte de um desenvolvimento cultural muito grande, auxiliado pela miscigenação de várias etnias que se estructuram em outras novas.

Um povo, que dependesse apenas de si para a realização da sua cultura, seria de um grau inferiorizado. Acaso os gregos não sofreram as contribuições de todos os povos antigos, e foram os egípcios infensos aos conhecimentos trazidos de outras regiões? Acaso a Europa foi a origem de todos os seus conhecimentos, e não deve ela tanto aos gregos, aos romanos, aos egípcios, aos árabes, etc., as contribuições extraordinárias que permitiram a floração da mais alta conquista científica?

Falar-se num nacionalismo cultural, no sentido de uma muralha fechada aos estranhos, é um absurdo contraditado pelos factos. E tanto a arte, a filosofia e o pensamento são universais, que podemos compreender a beleza e o hieratismo dos egípcios, o misticismo hindu, a graça dos chineses e na poesia, saboreamos Lau-Tsê, Omar Khayan, rir com Aristófanes, compreender a profundidade do livro de Job, elevarmo-nos na leitura dos Cânticos dos Cânticos.

Não há limitações político-nacionais capazes de nos arrancar a capacidade de sentir a beleza e a inteligência de outros povos.

Não houve país, onde maior soma de povos de tôdas as regiões da Europa, da África do norte e da Ásia Menor, constantemente trouxessem o aportamento de seu sangue e de seu conhecimento, que a península itálica. E não se alegue que só os grandes Estados podem realizar as grandes obras humanas, porque Atenas não foi uma grande nação, nem tampouco o foi Florença, e realizaram as maiores façanhas da cultura que registra a História.

Não se cria por decretos, nem por decretos se realizam as grandes coisas humanas, nem pela violência se pode tornar um povo mais inteligente, nem mais criador. A cultura humana não se assenta na violência, na fé cega, no império arbitrário do poder. Os povos, sob a pressão dos regimes tirânicos, perdem sua capacidade criadora. O nazismo não deu nenhum grande sábio, e a Rússia de hoje não reproduz os grandes homens do czarismo, onde se respirava mais liberdade.

A cultura humana é um fruto da liberdade, é um fruto do acto humano, quando alcança um grau mais elevado de sua plenitude.

Não é o poder político que o cria, mas a liberdade, porque só esta tem mostrado que é criadora, e é isso ontològicamente verdadeiro, porque criar implica liberdade, poder de fazer e de escolher entre futuros possíveis. A política jamais auxiliou a cultura. Ao contrário, emperra-a, cria-lhe óbices, quer torná-la subserviente aos seus interêsses. Se os homens têm criado um saber mais elevado, têm-no feito graças ao alcance de estágios mais altos, e apesar da violência organizada. Nunca os escravos, enquanto escravos, realizaram uma alta cultura. É o que ainda provaremos com factos.

CONHECIMENTO E LIBERDADE

Cada um de nós tem uma experiência profunda, e sôbre a qual se deve meditar: à proporção que adquirimos um conhecimento, sentimo-nos mais livres. À proporção que nosso saber avança, sentimos como se se desfizessem cadeias que nos oprimiam, como se se abrissem roteiros novos à nossa escolha.

Até aquêle que deseja abandonar a vida, julga encontrar uma libertação, embora nada conheça de mais profundo sôbre o mistério que a morte oculta. Quem poderia, então, negar que a grande fôrça positiva criadora do homem está no conhecimento? Conhecer é vencer obstáculos, é suplantar óbices, é abrir ensanchas à liberdade. Sabem muito bem todos os poderosos que o saber liberta, e por isso querem regulá-lo, dirigi-lo, quando não impedem a culturalização acentuada, sobretudo em profundidade, para, por êsse meio, manietar mais fàcilmente o espírito humano. Cultura às meias, conhecimentos bitolados, doutrinas oficiais, programas pré-estabelecidos, segundo os interêsses do Estado, contrôle do magistério são medidas sempre usadas para manter-se a predominância, e evitar que o povo possa aquilatar a miséria e a mediocridade dos que governam, e possa desejar superações que poriam de lado os deficientes que aparecem como salvadores da pátria.

Os grandes períodos criadores de uma sociedade são precisamente aquêles em que o poder político (o **kratos**) é de menor intensidade. Sôbre êste ponto, hoje estão todos de acôrdo no referente à Grécia. Quando à Roma, a grande criação desaparece no período cesariocrata. Não esqueçamos que, na Grécia, foram queimados os escritos de Protágoras; Sócrates condenado à morte, e foram perseguidos Anaximandro, Diógenes de Apolônia, Teodoro, Diágoras de

Melo e Ésquilo, etc. Também ali a brutalidade da concepção político-social exerceu sua pressão sôbre os que divergiam frontalmente do pensamento oficial. Contudo, a relativa liberdade que se respirava na Grécia ainda foi propícia à floração do saber culto, que ali alcançou um dos degraus mais elevados que até hoje conheceu o homem. E houve jamais país mais atomizado em pequenos Estados do que a Grécia? Por que a época macedônica, que unificou todo o país, não realizou nada de grande, e o que de grande houve provinha do passado?

A falta da "grande unidade política", o mito dos estatólatras, foi que permitiu o grande florescimento do saber grego, que os romanos apenas repetiram e não puderam superar, porque entre êstes já não se respirava a liberdade que a Hélade oferecia, embora ainda insuficiente e restricta. Basta que se note a situação do escravo grego em face do escravo romano. A maneira de tratá-lo, muito mais benigna entre os helenos, que lhes abriam ainda possibilidades de elevação, era completamente outra que a maneira romana, cruel e autoritária ao extremo. Na cidade grega, tão pequena que todos se conheciam, numa Árgolis, que tinha apenas alguns quilômetros de largura, uma **Ackaia**, uma pequena faixa de terra entre uma montanha e o mar, uma Atenas, de cuja Acrópole se viam os campos dos povos vizinhos, a comunidade era um facto concreto, e a ligação à **polis** era tão profunda, que nenhuma idéia nacional conseguiu nunca fazer os gregos, de própria vontade, abandonar a concepção das pequenas pátrias, para iludirem-se na formação dos grandes Estados centralizados, fonte das maiores opressões e das grandes guerras cruéis.

Galton assinalou, e com grande razão, que uma cidade como Atenas, foi capaz de, em apenas um século, apresentar catorze nomes, que jamais sairão da História: Milcíades, Temístocles, Aristides, Címon, Péricles, Tucídides, Sócrates, Xenofonte, Platão, Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Aristóteles e Fídias.

Alegam muitos que a Grécia sangrou-se em suas lutas constantes entre as pequenas cidades, e, que se tivesse formado um grande Estado unitário, teria preexistido por mais tempo. Tais argumentos são improcedentes. As lutas entre as cidades gregas surgiam dos

apetites e das ambições dos elementos políticos. Ademais os povos, que formaram grandes Estados centralizados, como os persas, não os superaram, e nenhum outro os superou até hoje nas proporções históricas. Se a Grécia tivesse se formado num grande Estado, ter-se-ia sangrado muito mais e decaído mais ràpidamente como aconteceu na época macedônica, que lhe marcou o término da ascensão e o comêço do fim.

Por que os persas não conseguiram dominar os gregos, mesmo com a traição inegável dos aristocratas, como os espartanos, que tão pouco os auxiliaram, como se vê pelo pequeno exército de Leônidas? No entanto, os persas avançaram contra a Grécia com poderosos exércitos, com mais de um milhão de homens contra alguns milhares de soldados. E se houve algumas manifestações de traição, deve-se à política, corruptora sempre, como bem o dizia Goethe, que fêz com que muitos aristocratas, receosos dos progressos da democracia grego em face do escravo romano. A maneira de tratá-lo, muito pela ausência ou pela sabotagem.

Alegam alguns que Alexandre levou a cultura aos povos. Mas esquecem-se que êle não pôde helenizar os persas, mas conseguiu, isso, sim, persificar os helenos. Enquanto dominou e dominaram os seus sequazes, a cultura grega estancou, e nunca mais fêz surgir valôres nas proporções de os do passado.

Por que então a unidade político-nacional helênica, em vez de aniquilar a capacidade criadora dos gregos, não deu um novo impulso à cultura?

GREGOS E ROMANOS

Enormes são as diferenças que se poderiam apor entre os gregos e os romanos. Podem alguns afirmar que têm uma origem comum, enquanto outros afirmam o contrário. Sem querer penetrar no exame das disputas étnicas sôbre tal lema, o que é digno de menção são as diferenças marcantes, que distinguiam o povo de Roma do povo da Grécia.

Desde seu nascimento, Roma tornou-se uma cidade guerreira, ávida de pilhagem. A necessidade de soldados, fêz com que os patrícios romanos cedessem ante a plebe. Roma tornou-se a mais perfeita organização de pilhagem que se conheceu na História, a imperialista mais cruel, pois cruel foi até para seu próprio povo, despojado sempre, sacrificado tantas vêzes quando as "razões de Estado" o exigiam. Roma foi o mais perfeito símbolo do Estado absoluto. Nenhum império perdurou por tanto tempo. Nenhum poder, que fizesse qualquer sombra ao seu, admitiu ou tolerou. Se tolerou muitas vêzes religiões estranhas à sua, só as admitiu enquanto não criavam embaraços ao seu poder.

Roma tornou-se, afinal, o exemplo para todos os tiranos, que, na sua história e nas suas instituições, foram buscar as normas para regular a opressão. Referindo-se ao direito romano, Theodor Mommsen escrevia em sua famosa **História de Roma**:

"Procura-se elogiar os romanos como um povo privilegiado em jurisprudência e admirar com olhos pasmados seu excelente direito como um dom do verossímil para poupar-se a vergonha de considerar a vileza do direito próprio. Uma visão do direito criminal romano, vago e sem desenvolvimento, poderia convencer da pouca solidez dessas obscuras proposições, mesmo àqueles cuja tese poderia resu-

mir-se simplesmente dizendo que um povo são tem um direito são; um povo enfêrmo, um direito enfêrmo."

Serviu sempre o direito romano de modêlo a todos os dominadores, e seus preceitos foram os mais hàbilmente construídos para justificar o domínio dos mais poderosos sôbre os mais fracos. O insaciável afã de poder dos romanos elevou-os às culminâncias do império sôbre os povos antigos, pois já nos dias finais da República, Roma desejava ser senhora do mundo. Mas na República, desde as lutas de Mário e Sila, a decadência se instaurara. Contudo, jamais houve um povo de decadência tão longa, e mesmo nos períodos de desagregação, era ainda o terror dos povos do mundo inteiro.

A ruína dos pequenos proprietários romanos foi uma das causas mais importantes da queda de Roma, que eram anteriormente o esteio da sua superioridade. As conquistas aguçaram a cupidez dos pequenos proprietários, e ademais a sua contribuição ao exército enfraquecia a população rural. Por outro lado, as lutas entre patrícios e plebeus, lutas prolongadas e de usura, terminaram por enfraquecer totalmente o país. Naturalmente, que a população de Roma, da cidade, teria de crescer impetuosamente com o êxodo dos campos. A plebe tornava-se dêsse modo a prêsa fácil dos cesariocratas, e a demagogia encontrava o campo propício para as suas aventuras devastadoras. **Panem et circensis,** pão e circo, comida distribuída à população e divertimentos eram o suficiente para manter aquela massa ávida de emoções fortes, de lutas de gladiadores, como o eleitorado, capaz de fazer ascender ao poder os políticos mais ambiciosos. As lutas constantes que o cesarismo criou exigiam soldados. Mas aquela massa das cidades não prestava para as tarefas militares. Então, os mercenários, vindos dos extremos do império, alinharam-se nas divisões romanas. A **Völkerwaenderung** se realizava aos poucos, os povos se miscigenavam, o patriciado corrompido caía enfraquecido pelas lutas, e os próprios generais eram bárbaros que, posteriormente, teriam de empunhar o poder. Roma é o exemplo mais nítido da cesariocracia, em seus dias de decadência.

A ressureição de Roma só poderia dar-se pelo Cristianismo. Uma nova Roma surgiria na História, uma Roma ainda odiada por muitos e por muitos amada, que reflorescería para o mundo, como uma nova esperança.

* * *

Roma não realizou uma cultura, e foi, como bem o salientou Spengler, apenas uma civilização, no sentido em que êle dava a êste têrmo, apenas um povo que viveu do producto dos outros povos.

Enquanto a Grécia enriqueceu a humanidade com os grandes conhecimentos, que abririam as portas da especulação mais culta, Roma apenas foi uma potência político-militar, uma máquina de domínio e de opressão. Contudo, havia, no romano, aspectos superiores, que a política, no entanto, fêz naufragar totalmente, vencida pelo apetite imoderado do poder.

O exemplo de Roma tem de certo modo correspondência com nossa época. Simboliza Roma o imenso poder do Estado monopolizador de tôda coacção física, senhor das vias humanas e devorador de tôdas as economias, a mais cara, a mais dispendiosa fôrça improductiva que a História registrou. O Estado político-nacional constitui-se no Moloque de nossos tempos. Inegàvelmente, logo após o domínio político do empresário utilitário, êste, devido às possibilidades incontroláveis do lucro, aguça desmedidamente os apetites humanos e abre as portas da corrupção, ao mesmo tempo que provoca a separação mais aguda dos interêsses que se antagonizam de modo a ameaçar constantemente os que pertencem a cada um. O capitalismo, no ocidente, que corresponde ao período de vitória do empresário utilitário, leva-o a percorrer as fases inevitáveis da democracia, da plutocracia e da argirocracia.

Domina, de início, o povo no seu intuito de liberdade, desejando romper as cadeias feudais. Mas, por sua vez, os mais ricos apossam-se, directa ou indirectamente, do poder. Finalmente, o capital financeiro, dominando o destino e o rumo das emprêsas, exerce um poder tremendo, manobrando interêsses, que se opõem aos da maioria, embora surjam exemplos de um espírito constructivo e obediente ao desejo de amparar a iniciativa privada e colectiva para a realização segura e verdadeirmente constructiva que, no govêrno Carvalho

Pinto, em São Paulo, teve o "Banco do Estado de São Paulo", amparando a pequena indústria e o pequeno comércio, e permitindo que o país não se abismasse numa crise de proporções maiores, que teria destruído totalmente a economia nacional.

Se nesta fase neo-técnica, que começa a ser superada pela biotécnica, já iniciada em tantos países mais desenvolvidos, como os Estados Unidos, Suécia, Alemanha, Holanda, etc., observa-se uma melhor distribuição do crédito, não apenas para os poderosos, mas para o desenvolvimento das iniciativas e da capacidade de acção de muitos, revela ela a penetração de um novo espírito, que já tomou consciência dos males do cesarismo, e que se esforça em conseguir uma superação em benefício de uma humanidade melhor.

Estimulam-se, em tôda a parte, as experiências cooperacionais. E o socialismo, por sua vez, vai reconquistando o caminho perdido, que era a visão libertária, que a falsa ciência socialista autoritária —negação do próprio socialismo— havia impôsto ao mundo, gerando as monstruosidades do nacional-socialismo alemão e da contra-revolução bolchevista.

Por outro lado, vemos os internacionalistas de ontem aguçarem nos povos novos, saídos aos poucos do colonialismo, o mesmo espírito nacionalista, que provocou tantas desgraças à humanidade. É um verdadeiro paradoxo, mas, na verdade, conseqüente com a inconseqüência intrínseca do socialismo autoritário, que proceda dêsse modo. Socialismo autoritário não é socialismo, porque êste é liberdade. Prometer essa liberdade para o futuro é uma promessa sem fundamento, porque a opressão não gera a liberdade. Para que esta surja é mister destruir aquela. Por outro lado, ser internacionalista e ao mesmo tempo nacionalista, é uma contradição fundamental. O que é mister dar aos povos que se libertam, ou pelo menos nêles estimular, é o espírito de amor ao bem de sua gente, e evitar que manhosos políticos, com suas astúcias e sua demagogia, se apossem do poder para instaurar novas brutalidades, tornando-se mais opressores que os antigos opressores, mais expropriadores que os antigos expropriadores. O surto de nacionalismo, surgido nos povos que se libertam nas Américas, na África e na Ásia, não nos promete nada de melhor. Ao contrário, é um sinal de novas crueldades organizadas, de novas guerras cruentas e de novas brutalidades. O que é mister é dar a êsses povos a consciência de que também êles podem erguer-se à primeira plana, e fazer a construcção de suas pátrias em graus mais elevados. Que é mister impedir a continuidade de explorações de origem externa, não há dúvida; mas é mister também impedir que as explorações internas sejam mais expropriadoras que aquelas, e que novos monstros se formem, devorando as multidões e empobrecendo-as em lutas cruentas, que elas não podem nem devem manter.

Sôbre êste ponto ainda volveremos no fim desta obra, para assinalar os aspectos mais importantes, que não devem nunca ser esquecidos, mas lembrados, de modo a evitar piores malefícios aos povos já sacrificados por longos séculos de expropriações ignominiosas.

O VALOR,
A PLUS-VALIA
E O LUCRO

CONCEPÇÕES GENÉRICAS

E em tôrno do tema do lucro onde ressaltam ainda mais evidentes as grandes confusões do filosofismo no campo da Economia.

Que se entende em sentido meramente objectivo por lucro? O lucro seria o resultado de uma diferença entre o que é dado, e o que é recebido em favor de quem dá: É, na linguagem de Marx, a **plus-valia**; ou seja, o que é dado a mais em troca de alguma coisa. Lucra, assim, aquêle que recebe o excedente.

Examinam-se, na Sociologia, aquelas relações humanas, que se realizam à base de compensação. Contudo, essa compensação nem sempre se equaciona, mas apresenta um **mais**, ora para um, ora para outro têrmo da relação. O que dá menos e recebe mais, lucra. Não se discute ainda se êsse lucro é justo ou não. Não nos interessa ainda o exame ético do lucro, mas apenas a sua evidência objectiva.

Eis um exemplo claro, contudo bem funesto do pensamento abstractista na Economia. Nessa concepção do lucro, sòmente se vê o aspecto quantitativo, como se ao reduzirmos um facto apenas às suas expressões matemáticas o tivéssemos apanhado em sua concreção.

A relação humana, formada onde há um desequilíbrio na compensação, não é apenas uma relação entre quantidades, mas uma relação concreta, estabelecida entre têrmos concretos, dentro de uma concreção. É mister considerar assim, se queremos ver os factos econômicos concretamente. Do contrário, teremos apenas uma visão abstractiva e falsa, se reduzimos a essa abstracção tôda a realidade do facto. A abstracção, tomada em si mesma, não é uma falsidade. Mas, quando se reduz a totalidade do facto ao aspecto abstraído, é que realizamos uma operação incompleta, que só pode dar

resultados incompletos e, conseqüentemente, falsos, se tomados como sendo realmente a concreção. Assim, se consideramos o homem como um animal racional, não cometemos um êrro. Mas, nessa definição do homem, apenas salientamos o aspecto metafísico, abstraído pela nossa mente. Êrro há se considerarmos que o homem é **apenas** isso; ou que o homem, **concretamente,** é apenas isso, como o queriam considerar os idealistas, e tamb;m os racionalistas, de onde o idealismo é uma variante viciosa.

O acto econômico, no qual há lucro, é também um acto sociológico. E sociològicamente, é um acto recíproco de troca de vantagens, uma relação social positiva. Não se pode falar em lucro num acto de pilhagem, porque aí não há uma relação positiva, mas negativa, porque a relação positiva é aquela em que as partes têm vantagens, o que não se dá na pilhagem, nem na expropriação pura e simples. Demonstramos, também, de modo definitivo, que o acto econômico implica relações positivas, e que a pilhagem, a expropriação pura a simples, o furto, o roubo não são actos econômicos. Diz-se que uma relação é negativa quando **apenas uma** das partes tem a vantagem total ou uma demasiadamente maior que a outra parte.

Mas uma relação social, na qual uma das partes recebe menos que outra, só pode ser considerada negativa **se não houver uma compensação suficiente.**

Chamam-se de **relações complementares** aquelas nas quais há **um têrmo comum** que **analoga** as partes. Mas é mister ainda que êsse têrmo comum condicione a sua existência ou a sua natureza.

A relação, que surge num acto econômico, é necessàriamente positiva e complementar. Tôda a vez que é ela negativa, e nesse caso sua complementaridade também é negativa, ela escapa ao campo da Economia.

Portanto, se considerarmos relação econômica qualquer relação de troca entre duas partes, tomamos esta sob um aspecto e não sob a sua concreção, que exige mais: positividade e complementaridade respectiva.

Se se analisa o lucro na Economia, apenas pelo primeiro aspecto, teremos dêle uma visão abstractista. Para que seja visualizado de modo concreto, é mister considerar se tem uma complementaridade positiva, pois, do contrário, não será um acto econômico.

Há duas posições abstractas sôbre o lucro na Economia:

1) A primeira afirma que êle é o producto de uma poupança;

2) A segunda, que é o resultado de uma **plus-valia.**

A primeira posição é a de Ricardo e Senior; a segunda é, por exemplo, a de Marx.

Tôdas as outras doutrinas sôbre o lucro giram em tôrno dessas duas maneiras de visualizá-lo. Portanto, para que possamos ter uma visão clara da matéria, devemos realizar uma análise mais cuidadosa dessas duas posições, que veremos serem ambas abstractistas, portanto, relativamente certas e relativamente erradas.

Quando componentes de uma tribo levam a um determinado lugar os sobrantes de sua producção, ou bens que podem dispor para dar em troca de outros, quando são tribos hostis, como se verifica entre selvícolas brasileiros, deixam, no lugar indicado, os bens que desejam trocar por outros, e se retiram. A tribo contrária aproxima-se do local, examina os bens oferecidos, e a indicação do que pedem, e oferecem então bens que dispõem, julgados suficientes para **equilibrar** tal troca, e colocam, então, os disponíveis, e afastam-se, sem tocar nos bens deixados pela primeira tribo. Os componentes desta, então, examinam, posteriormente, o que lhes é oferecido em troca, e se acham justa ou vantajosa, arrecadam os bens deixados pelos outros, deixando os seus no lugar, os quais são, posteriormente arrecadados pelos componentes da segunda tribo.

Eis aí um complexo acto econômico, que inclui muitos outros, e que tem a grande vantagem de nos mostrar, em sua primitividade, todos os elementos que podemos encontrar no verdadeiro conceito de Economia, e que oferece as mais belas sugestões para uma série de exames que em parte passaremos a fazer aqui, e parte faremos oportunamnte, quando volvermos a tratar dêsse acto econômico, que chamaremos por ora de "operação econômica primitiva".

Nessa operação econômica primitiva, encontramos os seguintes elementos:

1) A necessidade de bens outros que os que dispõe o agente econômico, sem a qual não há preocupação pela **troca.**

2) Os bens oferecidos em troca devem ser bens de uso ou que ofereçam um **valor de uso,** pois, do contrário, seriam rejeitados no todo ou em parte, porque a operação não necessita ser total, podendo ser parcial apenas.

3) A troca é considerada segundo o valor que tenham os objectos oferecidos, pois só terão **valor de troca** se tiverem **valor de uso.** Não se pensaria em aceitar uma troca se o oferecido não tem nenhum valor de uso.

4) A operação exige uma apreciação de parte a parte, pois a primeira tribo aprecia o valor de uso e, portanto, também, o valor de troca do que lhe é oferecido pelo que ela propõe cambiar. A mesma operação de apreciação faz a segunda tribo, avaliando o valor (de uso e de troca) e busca dar o que julga compensativo, que implica a crença num valor total equivalente ao valor oferecido.

5) A operação só se realiza se ambas partes julgam e apreciam que a troca lhes é **vantajosa,** do contrário não a aceitam. E consideram-na vantajosa se os bens oferecidos em troca, neste caso em **pagamento,** são equivalentes ao valor que têm.

6) É mister que a primeira tribo tenha **disponibilidades,** que possam ser cedidas em troca de bens equivalentes, dos quais necessita, quando os indica, ou dos quais vai apreciar valôres, quando não faz indicações de pelo qual quer trocar, mas apenas oferece em troca de alguma coisa de valor pelo menos igual e distinta de a que oferece.

7) O local funciona como um **mercado** primitivo, pois há uma oferta também indeterminada, embora não haja, aí, pròpriamente a **moeda.**

8) A operação é uma relação social positiva e complementar. A complementaridade, que analoga a ambos os têrmos, é a necessidade, sem a qual não haveria economia; ou seja, é o aspecto econômico, que complementa a relação.

Esta é um acto **bilateral e livre,** pois só se realiza com a aprovação de ambas partes, que livremente podem recusar completá-lo. É um contracto bilateral e livre.

9) Os bens ofertados em troca são bens da natureza ou artefactos humanos, mas que, ali, naquele **mercado,** são bens econômicos, porque há, nêles, todos os elementos exigidos para serem-no. Tais bens têm um valor de uso e um valor de troca, avaliáveis subjectiva e objectivamente por ambos os têrmos, embora tais avaliações sejam distintas e intensivamente diferentes. Pode uma das partes julgar que o oferecido tem mais valor que o que dá em troca, e a outra o mesmo, recebido em troca, tem mais valor que o oferecido. Cada parte pode, assim, julgar que teve maior vantagem na troca, e considerando-se em função das necessidades de cada parte, tal pode acontecer. Neste caso, a vantagem pode ser recíproca, e o excedente pode ser considerado recíproco, porque o homem primitivo olha o valor não abstractamente, mas concretamente, como uma síntese do valor de uso e do valor de troca.

Olhar apenas o valor como valor de troca, e considerar que só se trocam bens com valor de uso, portanto que êste, por estar implícito naquele, deve ser virtualizado, já que ninguém iria produzir, a não ser um louco, bens sem valor de uso, é uma concepção abstracta e conveniente apenas à concepção econômica do empresário utilitário, como provaremos a seguir.

E feita essa prova, automàticamente está provado que é uma doutrina burguesa a teoria marxista do valor. É o que faremos em breve.

Essa complexa **operação primitiva** oferece extraordinários elementos para o exame do tema do valor, como oferece ainda sôbre muitos outras na Economia. Contudo, como nesta parte é sôbre aquela teoria que queremos tratar, consideraremos apenas os aspectos que dizem respeito directo a ela, deixando de lado os outros para posteriores exames.

Poderíamos ainda alinhar muitos outros elementos, que revelam essa operação, além daqueles nove, mas nos ateremos àqueles e a outros se forem mister, porque são suficientes para as demonstrações que iremos proceder.

Na operação econômica primitiva citada, há uma avaliação do valor segundo o valor de uso e segundo o de troca, porque a operação só se torna efectiva se há a apreciação de vantagens para ambos os lados; caso contrário, não.

Temos aqui mais um exemplo de que é impossível a visão clara de um tema econômico se não é considerado o objecto em estudo em tôdas as esferas que constituem a sua concreção. Assim, o valor não é apenas um tema de Economia, mas também de Filosofia, e é na Axiologia que é êle estudado em sua estructura ontológica, e na Timologia, em que é estudado em sua estructura econômica. O valor não é, em nenhum caso, algo que está na coisa como um acciдente, ou uma parte, mas algo que é dado à coisa por algo que nela está. O valor de uma coisa é vário, e pode ser apreciado segundo a heterogeneidade de situações e de relações, nas quais essa coisa pode ser considerada. Onde há ser, há valor. O homem julga as coisas, prefere-as ou pretere-as, e em todos os seus actos há a presença de avaliações. Mas a característica que apresenta a Economia é que jamais se pode conceber um acto econômico sem a presença do valor. O valor se inclui, essencialmente, na Economia.

ALGUNS COMENTÁRIOS IMPRESCINDÍVEIS SÔBRE O VALOR APLICÁVEIS À ECONOMIA

Em "Filosofia Concreta dos Valôres", demonstramos de modo apodítico que tudo quanto há, é ou existe, é um valor. Tudo em si mesmo é um valor, e também é um valor para outro. Dêsse modo, verificou-se, com rigorosas demonstrações, que o valor se manifesta em todo o ser considerado dinâmica e cinemàticamente, variando segundo a variação de suas relações, o que comprova haver valôres intrínsecos e valôres extrínsecos em tôdas as coisas.

O valor de uma coisa em relação a terceiros é proporcionado ao grau de correspondência dessa coisa a algo conveniente à natureza da outra dinâmicamente considerada.

Na Economia, o conceito de valor não pode contradizer a sua base ontológica, porque a espécie não pode contradizer o gênero. Dêsse modo, qualquer conceito de valor nessa disciplina, que exclua o sentido ontológico, pode ser, em sua afirmação, especìficamente verdadeiro, mas, em sua exclusão, é ontològicamente falso.

Se para a Economia, o conceito de valor é da sua essência, não o é o de **lucrum**, que é um accidente naquela, embora um accidente absoluto na Economia capitalista.

Referindo-se a Economia à producção de bens, êstes são considerados enquanto aptos a satisfazerem necessidades humanas. Não se refere, pois, à producção de quaisquer bens, mas apenas daqueles que podem aplacar as exigências das necessidades humanas. Poder-se-ia considerar a Economia num sentido puro, e até **extra-hominem**, fora do campo antropológico, considerando-se apenas a producção intencional de bens para aptos e aplacar a necessidade de qualquer ser inteligente, que não o homem.

Como o conceito de **lucrum** penetrou definitivamente na Economia, com o sentido de proveito, vantagem, poupança, ganho, sobra, etc., não é de admirar que se fale em economia física, biológica, fisiológica e outros, tôda a vez em que há uma intencionalidade, não pròpriamente psicológica, mas da própria existência, em poupar esforços e obter os melhores e maiores proveitos. Há, inegàvelmente, em todo existir, essa intencionalidade, mas no sentido de um tender para (**in**) alguma coisa, que preside à actividade cósmica, pois, na natureza, não há desperdícios de esforços, já que desde a físico-química se vê que tudo tende a obter o melhor e maior resultado com o mínimo emprêgo possível de actividade.

Ora, tudo quanto facilita o alcance dessa intenção, tudo quanto oferece uma reducção aos obstáculos é, conseqüentemente, um valor, embora não seja captado intelectivamente.

Mostramos na mesma obra que valer não é um outro modo de afirmação fora do ser, porque fora do ser não há outra qualquer afirmação, pois tôda afirmação é ser. Mostramos que valor é um modo de ser, e que êle afirma e testemunha uma eficacidade. Ademais, demonstramos que os graus de ser apontam a graus de valor. E o valor vale porque o valor é, pois seria impossível dar um atributo positivo ao que não tem ser, já que a realidade de um predicado é proporcionada à realidade do sujeito. Sim, pois dizer-se que algo é outro que ser, é afirmar que é nada. Se o valer fôsse outro que ser, seria nada e, como tal, não poderia receber uma predicação positiva, pela razão que acima expusemos.

Por isso, de certo modo, ser e valor se convertem.

Mas, na captação de um valor, que é o acto de valoração, não impedimos a contribuição de nossa esquemática, que empresta à coisa avaliada um suprimento de valor maior ou menor, ou uma reducção, cuja actividade constitui a valorização ou a desvalorização. Nestas operações se dá ou se tira um grau de valor à coisa valorada. O valor relativo é um valor proporcionado a algo, por isso não é de admirar que, sob um aspecto, uma coisa tenha mais valor e, sob outro, tenha menos. Assim, corresponde ao conceito de valor um conceito de desvalor, que lhe é opositivo, e que aplicamos à operação pela qual retiramos valor a um ser.

Também demonstramos que o valorável de uma coisa é proporcionado à capacidade de valoração do valorante, do que valora.

Todo agente tende para um fim, porque uma acção que não tende para nada é uma acção negada, é nada de acção. Pode haver consciência dêsse fim ou não por parte do actuante (agente). O tender do agente para um fim determinado ou não, é o que se chama na Filosofia **apetite**. O apetite revela nos sêres psicològicamente organizados a **desirabilidade**. E o desejo é proporcionado ao apetite escalar do desejante em relação à desirabilidade da coisa apetecida. Não é o desejo que cria o valor, mas sim o que o revela. Uma coisa desejada é uma coisa que têm valor para o desejante. E só se pode desejar o que não se tem, de que de certo modo se carece em extensidade ou intensidade. Por essa razão o valor revela uma ausência.

O **valor de uso** de uma coisa é a sua aptidão a satisfazer uma necessidade humana. Assim como há o **valor de uso** (o valor que uma coisa tem enquanto usável), há um **valor de gôzo** (prazer), que é proporcionado ao grau da aptidão da coisa em dar prazer, e, finalmente, o **valor de consumo**, que é aptidão da coisa em ser usada, consumindo-se ela no uso, incorporando-se ou não, pela assimilação, ao ser que a usa. Ora, é sabido, e o sabem todos os economistas, que o homem não produz bens que não sejam aptos a satisfazerem necessidades humanas. Conseqüentemente, muitos economistas, e entre êles Marx, virtualizam o valor de uso para considerarem então, e apenas, o valor de troca, que é a valia incorporada à coisa produzida pelo esfôrço realizado pela producção (o trabalho, tomado em sentido genérico).

No entanto, essa subordinação quer dar a entender que o valor de troca supera o valor de uso, a ponto de não ter êste mais nenhum papel na Economia, podendo, portanto, ser pôsto de lado. Mais eis aqui um êrro crasso, um êrro imperdoável, um êrro que cometeu e comete o empresário utilitário, cuja visão abstractista do mundo leva-o a uma visão também abstractista do valor, e gera uma visão por sua vez falsa da Economia. Se tais erros fôssem apenas deficiência de ordem acadêmica, não teriam tão grande importância. Mas é que tais erros geraram ideologias, e estas, dominando a mente

de homens poderosos, geraram brutalidades inominàveis na nossa época, provocando as mais cruéis conseqüências.

* * *

Vamos reproduzir a seguir o que escrevemos sôbre o valor em "Lógica e Dialéctica", para, afinal, tecermos nossos comentários, fundados nos princípios da Filosofia Concreta.

AS TEORIAS DO VALOR

Como exemplo, apenas no campo do objecto, vamos expor a seguir uma análise dialéctica do tema do valor, na Economia, a fim de mostrar a sua eficacidade analítico-dialéctica.

Procederemos por uma exposição no campo econômico, a fim de colocar alguns dados, para, afinal, realizar, parcialmente, um exame decadialéctico.

Há variações de preço observáveis num mercado, em conseqüência das variações entre as qualidades de mercadorias oferecidas e as quantidades procuradas.

Ora, essas variações, no valor da mercadoria, levaram naturalmente os economistas a uma série de perguntas. Entre essas, podemos destacar as seguintes: Por que uma mercadoria vale menos que outra? Por que uma mercadoria vale, ora mais, ora menos, como dependente das circunstâncias?

Para responder a tais perguntas, êles analisaram os factos e chegaram à conclusão de que para cada mercadoria há:

1) um **valor normal,** que tem por base o seu **custo de produção;**

2) um **valor corrente,** que flutua segundo as variações surgidas no mercado, ante as variações correspondentes à oferta e à procura.

Desta forma, a lei do custo, a lei da oferta, e a da procura seriam os princípios fundamentais da teoria dos preços, ou para falarmos na linguagem do tema que abordamos, do **valor.**

Esta maneira de colocar o tema do valor é, salvo algumas variantes, o modo de proceder de Ricardo, Adam Smith, Mill, conside-

rada por êste último como uma acquisição definitiva da ciência econômica.

Estas análises já feitas, permitem-nos visualizar desde já, no valor, dois aspectos:

1) que há um valor que está ligado ao bem; que é imanente a êsse bem;

2) um valor que depende da troca.

O primeiro é freqüentemente chamado de **valor de uso;** o valor de utilização, a utilidade que oferece um bem; e o segundo, de **valor de troca,** o valor que é dado a um bem em troca dêle; a onerosidade.

Quanto ao primeeiro valor (valor de uso), é de presumir, desde logo, que podemos nêle verificar diversas variações correspondentes à apreciação que os homens possam fazer de um bem. Poder-se-ia chamar a êsse aspecto de **valor subjectivo,** e de **valor objectivo** ao segundo, o de troca.

Surge desde logo uma pergunta que interroga qual a relação que existe entre êsses dois valôres, sua interactuação.

a) Para encontrar tomador, a um determinado preço, é necessário desde logo que um producto ou um serviço responda a uma necessidade, isto é, que êle seja útil;

b) quem vende, não deseja vender com perda, por isso considera fundamentalmente o custo.

Formam-se como importantes, como já vimos, dois conceitos: o de utilidade e o de custo.

Vê-se logo que ; necessário, na apreciação de um valor, considerar **conjuntamente** a utilidade e o custo.

Mas sucede na Economia o que sucede em tôdas as disciplinas estudadas pelos métodos formais; ante dois vectores, tende-se, naturalmente, a reduzir um ao outro, isto é, explicar um pelo outro. Essa tendência à reductibilidade obedece ao impulso de identificação, próprio da razão humana, que deseja **explicar,** isto é, dizer de uma coisa o que é, comparando-a com outra, ou dizendo que ela é outra.

Dá, assim, a sua consistência, o em que ela consiste. Tende a razão, nesse explicar, a reduzir tudo a um fundamento só, único, que possa dizer o que as coisas são. Êsse impulso da razão estructura-se na Filosofia com o nome de **lei de identidade ou princípio de identidade.** Para tal, a razão reduz tudo a um semelhante absoluto, e explica-o por êle.

Assim, sofrendo os economistas dêsse mesmo impulso, procuraram explicar um pelo outro. Mas há economistas que assim não procederam. E essa divergência entre êles foi o que suscitou uma série de teorias sôbre o valor, que iremos sintetizar, pois nos é impossível examiná-las sob os seus aspectos mais individualizantes, típicos de cada uma.

Como procedem os "reductivistas"? Temos por exemplo a teoria ricardiana, que reduz o valor ao trabalho, o que a leva a extremos, como também a teoria marxista, cujos aspectos e razões em breve estudaremos mais analìticamente. Para outros, o valor depende apenas do **grau de utilidade.** Temos, assim, claramente, duas posições **unilaterais,** pois, focalizam apenas **um** dos **lados.**

Façamos alguns comentários. Observa-se que algumas mercadorias têm um "grande valor", apesar de exigirem pouco trabalho para serem obtidas; outras são de grande utilidade, como o trigo (o pão), e que têm um lugar modesto na escala dos valôres, enquanto outras oferecem uma satisfação a necessidades meramente acessórias, como o diamante, e, no entanto, ocupam um posto elevado.

Para uma exposição sintética da teoria do valor, na economia, exposta por Marx, aproveitemos a explanação sucinta feita por Lenine, que reproduziremos:

"A mercadoria é, em primeiro lugar, uma coisa que satisfaz uma necessidade qualquer do homem; em segundo lugar, é uma coisa que se pode trocar por uma outra. A **utilidade de uma coisa constitui o seu valor de uso.** O valor de troca (ou valor, simplesmente) é, em primeiro lugar, a relação, a proporção, na troca de um certo número de valôres de uso de uma espécie qualquer, contra um certo número de valôres de uso de uma outra espécie. A experiência quotidiana mostra-nos que milhões e bilhões de tais trocas,

sem cessar, estabelecem relações de equivalência, entre valôres de uso os mais diversos e dissemelhantes. Que há de comum entre essas coisas diferentes, contìnuamente comparadas umas com as outras, num sistema determinado de relações sociais? O que elas têm de comum é o facto de serem productos do trabalho. Trocando seus productos, os homens criam relações de equivalência entre as espécies mais diversas de trabalho. A producção de mercadorias é um sistema de relações sociais, no qual os diversos productores criam productos variados (divisão social do trabalho) e os tornam equivalentes uns aos outros no momento de troca. Por conseguinte, o que é comum em tôdas as mercadorias não é o **trabalho concreto** de um ramo de producção mas sim o **trabalho** humano **abstracto**, o trabalho humano, indeterminado, não é o trabalho de uma qualidade particular, mas geral. Numa sociedade dada, tôda a fôrça de trabalho, representa uma só e única fôrça de trabalho humano; milhões de exemplos de trocas o demonstram. Cada mercadoria, considerada isoladamente, é, pois, representada por uma certa porção apenas de **tempo de trabalho socialmente necessário.** A grandeza do valor é determinada pela quantidade de trabalho socialmente necessário, ou pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a producção de uma dada mercadoria ou de um determinado valor de uso.

"Pelo facto mesmo de estabelecer a igualdade de valor dos diversos productos trocados entre si êles (os homens) afirmam que os diversos trabalhos são iguais uns aos outros, na qualidade de trabalhos humanos. Afirmam isso sem o saber."

"O valor é uma relação entre duas pessoas, disse um velho economista; dever-se-ia ajustar simplesmente: uma relação dissimulada sob uma aparência material. Sòmente se pode compreender o que é o valor, partindo-se do sistema de relações sociais de producção de uma formação histórica determinada, isto é, relações que aparecem na troca, fenômeno de massa, que se repete milhões e milhões de vêzes. Como valôres de troca, tôdas as mercadorias são pequenas medidas determinadas de **tempo** de trabalho **cristalizado.**"

Vejamos, agora, a teoria prodhoniana do valor, anterior à de Marx, e no fim da exposição, faremos uma síntese e um paralelo diferencial de ambas.

TEORIA PROUDHONIANA DO VALOR

É conhecido no campo dos temas sociais a luta desesperada de Marx contra Proudhon. Ambos representavam: o primeiro o socialismo de estilo prussiano, autoritário, absolutista, e o segundo, o socialismo de estilo latino, libertário, humano, compreensivo, pluralista. Publicou Proudhon em 1844 "Contradições econômicas ou a Filosofia da Miséria". Marx, que havia saudado Proudhon como "socialista científico", tendo rompido com êle por não ter querido tomar parte na organização de um grupo para dirigir e dominar as organizações de trabalhadores, que êle sempre desejou livres, Marx escreveu, então, "A Miséria da Filosofia", um livro polêmico, cheio de acusações a Proudhon.

Enquanto era vivo Proudhon, e viva a sua lembrança, a obra de Marx não teve efeito algum. Foi recebida pelo proletariado de todo o mundo como uma obra de infâmias. Mas, passados os anos, os novos trabalhadores, desconhecedores de Proudhon, e alguns literatos ignorantes puseram-se a ler a obra de Marx sem ler a de Proudhon, e como divinizavam o filósofo prussiano do socialismo, julgaram que tudo quanto havia dito naquele livro era verdadeiro e refutava o adversário para sempre.

Passaram-se os anos e hoje retorna Proudhon a ser lido, meditado e seguido. Exclamam cheios de mágoa muitos socialistas: "que êrro têrmo-nos afastado durante cem anos de Proudhon! Por que deixamos de ler as suas obras? Suas críticas, feitas há cem anos, são actuais. O socialismo degenerou, tomando o caminho da brutalidade e do absolutismo".

É compreensível que não iremos aqui mostrar passagem por passagem da obra de ambos para analisarmos até onde há boa fé

onde vão as falsificações e mentiras de Marx em sua obra. Iremos apenas expender, em linhas gerais, a teoria de Proudhon sôbre o valor, que, com a de Marx, funda-se em Ricardo, mas que se separa para tomar um aspecto dialéctico e não formal, como ela tem em Marx.

Proudhon, antes de morrer, falando sôbre o livro de Marx e a sua crítica, empregou estas palavras: "O verdadeiro sentido da obra de Marx é que deplora que eu tenha pensado em tôdas as partes como êle, e que o tenha dito antes dêle. Cabe ao leitor apenas ver que é Marx que, depois de haver-me lido, deplora pensar como eu!"

Para Proudhon, o valor de uso e o valor de troca são inseparáveis e formam uma unidade. Mas dentro da unidade estão em perpétua luta. A oferta e a procura estão em constante luta, e são diametralmente opostas, e tendem incessantemente a anular-se. Servem a oferta e a procura para pôr frente a frente o valor de uso e o valor de troca, para conciliá-los, e a conciliação reflete-se no preço, que devia e deve, embora nem sempre o faça, expressar o valor verdadeiro, ser a expressão justa do valor.

Mas até aqui estamos apenas na expressão. Qual a constituição do valor? De que elemento, de que meio dispomos para ter uma visão concreta do valor, que reúna as duas antinomias: o valor de uso e o valor de troca?

O **valor constituído** é o valor concebido como proporcionalidade dos productos, e supõe o valor de troca e o valor de uso em unidade.

O **valor constituído** é o valor concebido como proporcionalidade outras palavras, o **valor constituído** supõe necessàriamente, e em grau de igualdade, **utilidade e venalidade,** indivisível e harmônicamente unidas. Supõe utilidade, porque, sem esta condição, o producto careceria dessa afinidade que o faz susceptível de troca, e por conseqüência, o converte em um elemento de riqueza; supõe, por outra parte, venalidade, porque se o producto não fôsse trocado, tôdas as horas por um preço determinado, não seria mais que um não-valor, não seria nada (Proudhon)."

A proporcionalidade tem uma lei e o que a produz é uma fôrça, que é o trabalho. "O trabalho difere de productor a productor, em quantidade e em qualidade: sucede com êle, desde êste ponto de vista, o que sucede com todos os grandes princípios da natureza e as leis mais gerais, simples em sua acção e em suas fórmulas, mas modificadas até o infinito por uma multidão de causas particulares, que se manifestam sob uma inumerável variedade de formas. O trabalho, só o trabalho, produz os elementos todos da riqueza e os combina até em suas últimas moléculas, segundo uma lei de proporcionalidade variável, mas certa. Só o trabalho, por fim, como princípio de vida, agita a matéria da riqueza, **mens agitat molem,** e lhe dá suas proporções (Proudhon)."

É o trabalho o único que fixa a cifra de importância de um bem. As variações do trabalho farão variar o valor relativo. Assim o valor varia para Proudhon, mas a lei dos valôres é imutável. Em nossas palavras: o trabalho é a variante, porque pode produzir mais ou menos, com maior ou menor esfôrço, mas será sempre o trabalho que dará a medida de valor (invariante). Essa opinião de Proudhon já está em parte nas doutrinas de Adam Smith, Rodbertus, Ricardo.

Por essa análise, o valor, considerado na sociedade, que formam naturalmente entre si os produtores, pela divisão do trabalho e pela troca, é a **relação de proporcionalidade dos productos que compõem a riqueza;** e o que se chama especialmente o valor de um producto, é uma fórmula que indica em caracteres monetários a proporção dêste producto na riqueza geral. A utilidade funda o valor; o trabalho determina sua relação; o preço é, salvo as aberrações que teremos que estudar, a própria expressão dessa relação."

Foi pelo ouro e pela prata que se conseguiu estabelecer, entre tôdas as mercadorias, as que primeiramente constituíssem o valor, embora sejam elas sujeitas a dependências quanto à abundância ou escassez, o que não compreendeu Marx quando criticou Proudhon. "O carácter distintivo do ouro e da prata procede, repito, de que graças às suas propriedades metálicas, as dificuldades de sua producção, e sobretudo pela intervenção da autoridade pública, adquiriram cedo, como mercadorias, a fixidez e a autenticidade (Proudhon)."

Em suma: para Proudhon, o valor contém, em sua unidade, a contradição inerente (antinômica) entre valor de uso e valor de troca. O valor de troca é marcado pelo trabalho que o liga ao valor de uso, isto é, que o constitui, que conexiona, concreciona ambos. Êsse **valor constituído** recebeu sua expressão mais exata e fixa através do ouro e da prata, escolhidas entre tôdas as outras mercadorias que serviram como moeda.

TEORIA MARGINALISTA DO VALOR

Foi após 1870, que surgiu uma nova teoria para explicar o valor, elaborada por diversos autores que se fundavam nas idéias de utilidade-limite, utilidade-final ou utilidade-marginal (entre êles Stanley Jevons, Carl Menger, Leon Walras).

Essa concepção "permite afastar prèviamente a objecção tirada de uma antinomia necessária à idéia de uma hierarquia de utilidades fundada sôbre a das necessidades e a constatação de uma escala de preços, que parece algumas vêzes pouco de acôrdo com essa hierarquia. Assim, um diamante vale mais que uma ampla provisão de pão (Nogaro)." Embora tal seja verdade, essa constatação não se opõe necessàriamente à idéia de um valor em geral e de um valor de troca em particular, fundados na utilidade. Menger dá um exemplo: após um almôço, quem o faz, deseja um cigarro. Prefere-o a um assado suplementar. Dará ao cigarro um preço que não dará a um assado supérfluo. Contudo a necessidade da carne supera a necessidade de um cigarro. O mesmo se pode aplicar a uma colectividade. Dessa forma, explica-se por que um diamante tem tanto valor. Os que o adquirem pertencem a uma escala de pessoas que já têm plenamente satisfeitas suas necessidades mais imperiosas, as quais já perderam sua importância."

"Assim, encontra-se desde logo, na teoria de utilidade marginal, uma **explicação** possível da aparente contradição que os factos parecem opor a uma teoria do valor fundada **apenas sôbre a consideração da utilidade;** compreendemos, daí, que uma coisa bastante útil possa ocupar uma escala modesta na escala dos valôres, pelo facto de ser **abundante,** e que a necessidade, à qual responde, está já amplamente satisfeita. Enfim, encontraremos ainda nas observação que precedem os elementos de um **método para construir**

uma escala de utilidades, que possa ser vàlidamente confrontada com a escala dos preços: será uma escala **corrigida, segundo o grau de satisfação das necessidades correspondentes,** pois é a utilidade da última unidade útil de cada bem considerado, que permitirá efectuar comparações entre as utilidades dos diversos bens ou serviços. Em outras palavras, **será uma escala das utilidades-limites ou utilidades-marginais** (Nogaro)."

* * *

Quando o homem **produz** bens não considera apenas a utilidade dos mesmos, mas o **esfôrço** empregado, o que lhe custa.

E êsse esfôrço é manifestado no trabalho que necessitou empregar para realizar o que lhe é necessário.

Põe, assim, o agente econômico, em balanço, a satisfação que deseja alcançar e o esfôrço, o **ônus,** que lhe custa para obter o bem necessário.

Até nos casos de valor subjectivo, é raro que a classificação dos bens se efectue segundo a consideração da utilidade. Dá lugar para cada objectivo avaliado uma dupla estimação: a da **utilidade** e a do custo.

Impossível tem sido estabelecer uma relação rigorosa entre êsses dois valôres.

E a razão dessa impossibilidade está em que ambos são antinômicos, de ordens diferentes, e em nossa crítica final teremos ocasião de mostrar, em face de tudo quanto já dissemos, quais os motivos dessa dificuldade, que só pode ser superada por uma concepção concreta de ambos, e não por apreciações de carácter abstracto, como até aqui se tem procurado fazer, reduzindo um ao outro, subordinando um ao outro.

Numa **economia dirigida** e numa **economia planificada,** o valor de troca pode ser estabelecido pela autoridade, compensando as diferenças com os valôres de troca de outros productos. Nesses casos, a autoridade procura considerar a satisfação das necessidades, a disponibilidade dos productos, a procura e a producção, a fim de estabelecer um pleno equilíbrio dinâmico, embora tal prática nem

sempre tenha dado os resultados desejáveis, e que eram possíveis de imaginar aprioristicamente.

No estudo da moeda, ver-se-ia que ela é uma mercadoria **sui-generis,** porque ela não é aplicada pròpriamente ao consumo, mas apenas serve de **significação** de uma utilidade indiferenciada, aplicada a qualquer bem, pois, do contrário, não realizaria plenamente o fim a que se destina.

Ora, a moeda tem como finalidade servir à troca, e não serve para outra coisa. E essa troca pode ser actual ou possível, potencial. A quantidade de moeda tem, conseqüentemente, seus efeitos sôbre a troca.

NOSSA POSIÇÃO SÔBRE A TEORIA DO VALOR

É o tema do valor um tema tanto filosófico como econômico. Não se poderia, naturalmente, estabelecer uma análise precisa do valor, sem que se estabelece sua colocação dentro do campo da Filosofia. Problemas como tais: a essência do valor, sua consistência, sua origem, sua objectivação, sua relação com o antagonismo entre sujeito e objecto, sua interactuação com os outros valôres, sua hierarquia, possibilidade ou não de criação e, conseqüentemente, de aniquilação de valôres, seu carácter ôntico e ontológico, sua base afectiva e sua base lógica, sua função no espírito, sua presença nos juízos, etc., são temas entre os muitos que pertencem a uma disciplina própria, que se chama Axiologia, que é a disciplina que tem como objecto o **valor**.

Mas o valor, na Economia, se não pode, em seus fundamentos, prescindir dos estudos filosóficos peculiares, pode, no entanto, ser colocado dentro do campo econômico, sob aspectos apenas gerais e peculiares também àquela disciplina.

Façamos, para iniciar a análise dialéctica, um esquema para, depois, fundados nêle, estabelecermos comentários:

Valor

- Intensidade (valor de uso) (tem graus)
  - Variante e covariantes: escala de valor subjectiva.
  - Invariante — utilidade normal.
  - Acto — sua utilidade efectiva.
  - Potência — suas possibilidades.
- Extensidade (valor de troca) (tem medidas)
  - Variante — trabalho, esfôrço (custo).
  - Invariante — onerosidade da troca.
  - Acto — preço.
  - Potência — suas possibilidades, flutuação do mercado (lei da oferta e a da procura, lei de King, etc.).

Analisemos portanto:

Deve o valor ser visualizado sob seus dois campos genéricos: 1) o da extensidade, que lhe dá o carácter **quantitativo**, valor de troca; 2) e o da intensidade, o valor de uso, isto é, capacidade de um bem em satisfazer as necessidades, e na proporção dessa capacidade tem êle, portanto, um valor.

É estimado em relação a essa capacidade efectiva de satisfação da necessidade. Olhando apenas por êste lado, o bem é avaliado pela sua capacidade de satisfazer necessidades.

Ora, a intensidade tem graus. Pois um bem pode satisfazer mais ou menos a necessidade, portanto, pode ser avaliado, aqui, numa escala, ou seja **escalarmente**, mas apenas como **mais ou menos**, sem possibilidade de **medidas** exactas, matemáticas, porque a intensidade, para ser medida quantitativamente, tem de ser reduzida à extensidade, deixando, por isso, de ser intensidade, e passando a ser apenas extensidade. Nesse caso, ela perde sua peculiaridade para ser **abstractamente** considerada.

Mas a intensidade do valor de um bem não é algo que se possa considerar estàticamente, mas dinâmicamente.

Assim, podemos colocá-lo, ainda dialècticamente, em dois campos: o do variante e o do invariante. Já vimos que tudo quanto se dá no nosso cosmos pode ser tomado por seu aspecto variante ou por seu aspecto invariante, isto é, podemos visualizar apenas o que varia, muda, se heterogêneo, e o que não varia, permanece constante através do tempo, o homogêneo.

Ora, o valor de uso nem sempre é o mesmo, no tempo, nem entre as pessoas. Assim o bem que hoje satisfaz uma necessidade com tal intensidade, pode satisfazer amanhã com mais intensidade, ou menos. Por outro lado, há variações subjectivas de carácter individual, de classe, de grupo, de povo, de raça e até de era. O valor de uso para um indivíduo pode variar de mais ou de menos, no decorrer do tempo. O que vale para um, pode não valer ou valer menos para outro. Essas variações podem dar-se entre grupos sociais das mais diversas constituições, como também nas diversas eras da humanidade. Bens que satisfariam necessidades de gregos, assírios, babilônios, egípcios, podem não satisfazer necessidades de outros (tomado aqui intensivamente, isto é, satisfazer mais ou menos).

Essas variações dependem de covariantes históricas e técnicas e do descobrimento de novos bens que podem satisfazer mais as necessidades, tornando desinteressantes os anteriores. Pode sobrevir esgotamento dêsses novos bens, tornando novamente valiosos os anteriores. Por outro lado, quem se satisfaz com um bem, tem satisfação diferente de outro. O mesmo bem pode satisfazer mais ou menos, dependendo do indivíduo, classe, grupo, etc.

No entanto, essas variações não implicam a invariante do valor de uso, que é sua utilidade normal. Se um novo bem é preferido para satisfação da necessidade, tal não implica que o preterido tenha perdido sua utilidade que permanece normal, e seu uso pode voltar, caso falte o novo bem, como dissemos. Por outro lado, êsse valor de uso de um bem deve ser considerado em sua utilidade efectiva, em acto, isto é, em relação ao conhecimento que temos de sua capacidade de satisfação de necessidades. Mas um bem pode ter capacidade de satisfação desconhecidas, isto é, capacidades além das conhecidas. Portanto, deve ser considerado em acto e em potência (suas possibilidades). Um bem, que hoje é aplicado para satisfazer tal necessidade, pode conter em potência a capacidade para satisfazer outras ainda desconhecidas e conhecidas posteriormente. Essas possibilidades podem ser reveladas logo pela análise e pela experiência ou não. Contudo, não convém deixar de considerá-las como inerentes ao valor de uso, embora não em acto, quanto ao homem, por não estarem ainda actualizadas para nós, mas por serem actualizáveis. Os exemplos de casos como tais são fáceis de ser encontrados, porque diàriamente surgem, na experiência econômica, como certas plantas, frutos, minérios, etc.

Mas uma visão apenas intensista do valor levar-nos-ia a tomá-la abstractamente, pois separaríamos de sua realidade, que é também extensista. Só uma visão dialéctica, a de conjunto, nos permitiria ter uma visão **concreta** do valor.

Um bem, que tem capacidade de satisfazer a necessidade ou necessidades, para ser obtido, exige um **esfôrço,** um trabalho, um ônus.

Êstes aspectos são mais mensuráveis, porque podemos mais fàcilmente comparar, já por uma escala especializada, isto é, de dimensões extensistas.

A êsse valor se deu o nome de valor de troca, porque bem expressa a troca. Para obtermos um bem que satisfaça uma necessidade, temos de dar em troca esfôrço, serviço ou outros bens, que também nos custam esforços.

Ora, nós avaliamos as coisas na vida também pelo que elas nos custam. O que obtemos com dificuldades não deixamos perder tão fàcilmente; o que nos foi de difícil obtenção, estimamos mais.

Assim podemos ver nessa parte extensista que há um aspecto variante e um invariante. Vejamos: o aspecto variante é o trabalho despendido, o custo, pois um bem pode exigir mais esfôrço, mais dispêndio de trabalho que outro. E a obtenção de um bem pode exigir hoje mais esfôrço do que ontem, e as circunstâncias e os meios empregados para obtê-lo podem tornar mais fácil a obtenção, evitando o emprêgo de maior esfôrço. **O que é invariante é a onerosidade.** De qualquer forma, um bem econômico é oneroso. Mas onerosidade varia segundo as circunstâncias, meios, técnica empregada, etc.

O valor de troca actualiza-se no preço, porque o preço é como a soma de todos os esforços empregados, por mais variados que sejam. E quem emprega êsse esfôrço quer ser compensado, isto é, quer receber em troca o que julga justo. O preço, por isso, actualiza essa soma.

Mas êsse preço não é algo fixo, sofre mutações. E tal se dá porque uma série de óbices ou facilidades **podem** suceder. São as possibilidades que mostram, que revelam o lado potencial do valor de troca. São elas decorrentes das flutuações do mercado, da oferta e da procura, da relação entre a moeda e os bens existentes. Essas possibilidades têm e devem ser consideradas por quem tem bens para o mercado, porque elas podem actuar nas variações do valor de troca.

Ora, o valor de troca e o valor de uso se completam e, juntos, formam a visão concreta do valor econômico. Considerar um dos aspectos isoladamente, desprezando o outro, é tratar abstractamente o problema do valor. Considerar um como reductível ao outro é querer reduzir o que é irreductível, porque a intensidade não pode ser reduzida à extensidade, pois uma é mais qualitativa, e outra, mais quantitativa.

São antinômicas (irreductíveis) mas necessárias uma para a compreensão da outra. Opõe-se uma à outra numa oposição eterna, inerente, que surge de um bem ser capaz de satisfazer necessidades, mas de também exigir, por isso, um esfôrço para obter o que se dá em troca.

Essa oposição se afirma na sociedade, na separação entre consumidores e productores. Quem consome olha sobretudo o valor de uso, mas considera como uma dificuldade, um oposto, um óbice, o valor de troca, que interessa, sobretudo, a quem produz. É natural êsse choque numa sociedade onde consumidores e productores estão separados, têm interêsses opostos.

Os bens, quanto maior valor de uso têm, e quando é êle mais generalizado, universal, como os bens de primeira necessidade, exigem, naturalmente, que o esfôrço despendido seja o menor, isto é, que seu valor de troca seja o mínimo possível. Que é tôda economia senão, em seu aspecto geral, a ciência que se aplica a ensinar-nos como tornar menos dispendioso o de que mais necessitamos?

Dessa forma o valor de uso, na proporção de sua intensidade, exerce um papel estimulador na producção do bem, e força-o a diminuir o valor de troca (salvo os casos em que ainda tècnicamente não é possível). Êsse aspecto dialéctico é importante, pois revela a oposição entre ambos os valôres, e explica por que os bens de maior necessidade **tendem** a ser os menos custosos.

Assim, um aumento do valor de uso (já vimos seu aspecto variante) obriga, ou pelo menos exige, uma reducção do valor de troca. Um aumento do valor de troca pode levar à reducção do valor de uso actual, pois pode o consumidor procurar sucedâneos, quando não se priva de seu aproveitamento.

Vê-se, dessa forma, quanto mais **científica** era a apreciação de Proudhon que a de Marx, além de mais dialéctica. Proudhon considerava como contemporânea a luta, o antagonismo insolúvel entre o valor de uso e o de troca, enquanto Marx quis reduzir o primeiro ao segundo, por considerar que, no de troca, já estava o primeiro pois não se iria produzir o que não se destinasse ao consumo.

Uma visão concreta de ambos é já uma verdadeira síntese, realizada pelo espírito, uma síntese possível no sentido da **justiça,** que o empregou Proudhon, diferente totalmente da concepção marxista, que confundiu, na negação, a alteridade com a privação, e considerou a síntese como um terceiro, que **substitui** os outros, embora conserve, da tese e da análise, seus caracteres. Mas essa crítica não pertence à Economia, e sim à Filosofia.

Demos, assim, sob alguns ângulos, uma mostra do que nos pode oferecer de útil o emprêgo da nossa dialéctica, que evita, se usada, as posições unilaterais e primárias, que são verdadeiras manifestações de barbarismo filosófico."

Contudo, não esgotamos as possibilidades da matéria, cujo exame exige outras providências para que obtenha ela aquela clareza dialéctica que desejamos dar-lhe e permitir que se tenha da Economia uma visão mais justa e mais cientìficamente certa.

A FILOSOFIA CONCRETA E O TEMA DO VALOR NA ECONOMIA

Só o clareamento do tema do valor nos permite compreender o **lucrum,** que é um importante tema de Economia.

O lucro indica um ganho, um proveito, uma sobra. Assim quando se diz que no consumo se poupa, realiza-se uma **poupança,** diz-se que há lucro. Diz-se que há lucro quando o preço venal de uma coisa é maior do que o seu custo e, neste caso, o que excede, diz-se que é **lucro.** Diz-se que é lucro, quando o empresário utilitário paga a quem realiza uma função productiva apenas parte dêsse trabalho, restando-lhe outra, a qual Marx chamou de **plus-valia,** o trabalho não compensado, não pago. Diz-se que há lucro, quando se reduz a despesa de producção, sem variação, pelo menos, no preço venal.

Mas há uma espécie de lucro que os economistas não consideraram e que é de máxima importância: é quando se aumenta o valor de uso de uma coisa produzida, sem aumento do valor de troca, e êsse lucro será superior à proporção que aumenta o valor de uso, e diminua o valor de troca, porque, neste caso, quem adquire dá menos do que recebe, ou recebe muito mais do que antes recebia, ou despende muito menos por que lhe dá muito mais proveito. Essa espécie de lucro foi esquecida, e é a mais importante, além de merecer um estudo especial, que não pode ser feito, sem que prèviamente apresentemos algumas análises esclarecedoras.

Remontando primeiramente às teorias mais famosas do valor, que os economistas construíram, podemos tecer os seguintes comentários, e apresentar demonstrações, que se fazem mister em defesa dos postulados que ofereceremos.

A utilidade de uma coisa é a sua capacidade de oferecer um gôzo ou satisfazer uma necessidade. É um valor.

O grau intensista, com que uma coisa satisfaz um desejo, é também um valor.

O grau de realidade de uma coisa, e também a dificuldade que há para a sua producção, é também um valor.

Êsses três valôres já haviam sido salientados por Turgot. Um século depois, os economistas disassociaram essa concepção mais concreta numa série de concepções abstractas, considerando o valor apenas parcialmente, actualizando um aspecto e virtualizando os outros.

Ora, quem realiza uma troca, julga que o que recebe vale mais do que o que dá, desde que essa troca se processe em condições normais de liberdade, e sem viciamento do acto humano. É verdade que, em certas circunstâncias, a troca pode ser inversa quanto à apreciação do valor. É o caso do prato de lentilhas bíblico, dado em troca do direito de progenitura. Um sedento no deserto dará um valor imenso a um pouco dágua, e dará em troca muito mais do que normalmente julgaria que êle **vale.**

Dizia Condillac que "uma coisa não tem valor porque custa, mas custa porque tem um valor." Temos aí a expressão psicológica do valor, fundada apenas na apreciação subjectiva. Mostrava Condillac que não há, na troca, uma igualdade, porque se alguém dá a outro o que tem um valor e recebe em troca outra coisa de igual valor, e se ambos os contractantes consideram assim a troca, não teria esta razão de ser. Para que haja trocas livres, é mister que cada parte dê um maior valor ao que a outra oferece em compensação.

E êsse valor, enquanto valor de troca, se é socialmente julgado o mesmo, é, como valor de uso, ou gôzo ou consumo, considerado maior que o que se dá em sua troca.

Há um acrescentamento de valor, sem o qual a troca não se daria, ou porque o bem trocado oferece a satisfação de uma necessidade, que o oferecido não dá, ou o oferecido em troca **significa** também a utilidade, que é recebida, como é o caso da moeda, que

é **significante** de todos os valôres econômicos. É a moeda um significante que contém todos valôres econômicos potencialmente, mas que, como valor, actualiza, significativamente, o valor que representa. Em si, ela não é o valor econômico, mas o **significa.**

Condillac distinguia claramente entre valor e preço, que muitos economistas afirmam não confundir, mas o declaram em palavras, pois confundem-nos ao tratar da matéria. Quando alguém oferece uma coisa em troca de outra no mercado, onde há preço, oferece em moeda, ou oferta em moeda alguma coisa ao comprador. A moeda, determinadamente, revela o **preço** e, indeterminadamnte, o valor. Se alguém oferece uma vaca por um tonel de vinho, julga, pelo menos, que a vaca tem o mesmo **preço** que um tonel de vinho. O **preço** aponta a uma igualização do valor de troca, e não dos outros valôres, quer apontar ao que vale uma coisa enquanto cambiável.

Estas idéias, expostas por Condillac, davam um carácter bem nítido ao valor. No entanto, vimos, posteriormente, Adam Smith distinguir o valor de uso de o valor de troca de maneira primária, resultando daí muitas das confusões modernas. Escrevia Adam Smith esta passagem, que se tornou clássica na Economia: "A palavra valor tem duas significações diferentes: algumas vêzes significa a utilidade de um objecto particular, e algumas vêzes a faculdade que dá a posse dêsse objecto de adquirir outras mercadorias. Pode-se, ainda, chamar um de valor de uso, e o outro de valor de troca. Coisas que têm o maior valor no uso, muitas vêzes têm pouco valor na troca, e vice-versa; nada mais útil que a água, mas quase nada pode ela adquirir; um diamante, ao contrário, não tem nenhum valor quanto ao uso, mas freqüentemente poderá ser trocado por uma grande quantidade de outras mercadorias."

Esta confusão entre valor e utilidade é um grave êrro. Ademais, actualiza apenas o valor de troca como "o poder de compra", ou a quantidade de trabalho que representa, e do qual dispõe o comprador para adquirir mercadorias.

Daí concluir êle que "o trabalho é a medida real do valor de troca de tôda mercadoria. O preço real de cada coisa, o que cada coisa custa realmente ao que deseja obtê-la, é o trabalho e o esfôrço que deverá empregar para obtê-la. Tal conduz, naturalmente, à

síntese: o trabalho é a expressão real do custo e do valor de troca... Não é, pois, com o ouro e a prata, é com trabalho, que tôdas as riquezas do mundo foram adquiridas originàriamente, e o valor delas, para todos os que as posuem e que buscam trocá-las contra novas producções, é precisamente igual à quantidade de trabalho que elas põem em estado de comprar ou de pedir".
neira real

Conclui, afinal, que o trabalho é, para sempre, a única medida real e definitiva para avaliar o valor das mercadorias.

Seguiram a posição de Smith, como vimos, os marxistas e muitos socialistas e também liberais.

Marx, posteriormente, dirá que "o valor é uma congelação de trabalho humano homogêneo: uma mercadoria tem um valor porque é uma cristalização de trabalho social... o valor de um bem é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua producção".

A doutrina da **plus-valia** era uma verdadeira dinamite lançada no campo das lutas políticas. E teve uma influência extraordinária entre intelectuais e economistas, servindo para exercer verdadeira transformação nas concepções sociais, sobretudo no referente à chamada questão social.

"Tôda **plus-valia,** escreve Marx em seu **Capital** (cap. VII, § 2), sob qualquer forma que cristalize, chama-se **lucro, renda** ou **proveito,** não é mais que a materialização de uma certa duração de trabalho não pago. O mistério da productividade do capital se reduz a êste facto: que o capitalista dispõe de uma certa quantidade de trabalho que não paga de maneira alguma".

Fundamenta-se a doutrina de Marx em duas proposições falsas:

1) que a única fonte do valor de troca é o trabalho.

O argumento de Marx funda-se na seguinte resposta à pergunta: a causa do valor de troca, comum a tôdas as mercadorias, deve ser uma propriedade ou uma qualidade comum a tôdas elas. Ora, tal qualidade ou propriedade comum não consiste nas qualidades físicas e químicas das coisas. Portanto, só pode estar no trabalho.

O raciocínio de Marx é fundamentalmente falso ante a Lógica, e não respeita as regras mais elementares dessa disciplina. Se o trabalho é algo comum a tôdas as mercadorias, não ficou provado que só êle, e apenas êle, é o que há de comum entre elas. A conclusão não estava contida nas premissas. Porque poderíamos mostrar outra coisa em comum, e muito mais fundamental que o trabalho: a **utilidade.** Já vimos que esta é um invariante normal intensista do valor de uma coisa. As coisas são trocáveis, porque apresentam uma utilidade, e levam a um dar em troca, por ela, algo que é de utilidade a quem cedeu a primeira. Marx, como mostramos no exame da doutrina de Proudhon sôbre o valor constituído, procurou virtualizar o valor de uso, que é a utilidade de uma coisa, para salientar apenas o valor de troca. No entanto, aquêle é fundamental, porque não seria um producto econômico aquêle que é sem a menor utilidade, porque sem a utilidade fundamental não há Economia. A visão unilateral e abstractista tende sempre a considerar, como Economia, uma parte desta. Esta deve ser visualizada como um **holos, uma totalidade.** O homem produz bens econômicos porque dêles precisa para atender as suas necessidades. A Economia, não incluindo a sua finalidade, não é completa. Aquela não é apenas constituída por uma das fases da actividade econômica.

Não foi, pois, o homem feito para a Economia, mas a Economia para o homem. Se fôssemos sêres auto-suficientes, que não precisassem de bens para aplacar suas necessidades, se fôssemos deuses, libertos do aguilhão das carências, não produziríamos bens econômicos. A Economia, assim, ontològicamente, subordina-se ao homem, e não o homem à Economia.

O trabalho, o esfôrço, que indica o custo, é um variante da extensidade do valor, e com os aspectos intensistas, constitui o valor concreto de uma mercadoria. O invariante extensista é a onerosidade da troca, que implica algo que extensivamente exigiu um trabalho, um esfôrço, mas que é algo intensistamente de uma utilidade normal, que se actualiza na utilidade efectiva, que expressa ao que a recebe em troca.

O valor de troca é regulado no mercado **também** e, sobretudo, pelo **grau de utilidade** que tem, e pelo **grau de necessidade** que pode atender, e não pela **quantidade de trabalho.** E tanto é assim que quando um bem atende a uma necessidade imperiosa, a primeira necessidade, e sua carência torna-o mais valioso, busca-se produzi-lo mais, e com menor esfôrço, para que possa atender à maior soma possível de pessoas.

O valor de uma coisa é assim o producto de três factôres:

determinantes imediatos ou directos	a utilidade, normal ou efectiva a necessidade
determinante mediato ou indirecto	o trabalho (Este último se fundamenta na necessidade e na utilidade)

A teoria de Marx, ademais, entra em flagrante contradição com o que expõe no tomo III do Capital, ao estudar a **quota média de proveito,** quando afirma que, numa **composição orgânica**, como êle chama, **de capitais** aplicados a diversas indústrias, em que parte do capital é invertido para a compra de trabalho e parte para os meios de producção, a aplicação maior à compra do trabalho não dá maior rendimento do que quando é aplicado maior capital na acquisição dos meios de producção. Deveria ser o contrário, já que tôda **plus-valia** vem do trabalho. Capitais de igual magnitude rendem proveitos iguais, afirma êle, de magnitude desigual o maior rende mais. O proveito médio não depende da quantidade do trabalho, mas da magnitude do capital empregado na indústria. Melhora o preço da producção. Essa teoria, como o salienta Böhm-Bawerk, não se concilia com a do primeiro tomo. É também o que concluiu o marxista Loria, e o socialista reformista Bernstein, e muitos economistas.

2) O segundo argumento falso de Marx é de que o capital é improductivo.

Um homem pode ceifar uma determinada quantidade de trigo num dia de trabalho, mas uma ceifadora mecânica poderá fazer o trabalho de dezenas de homens, sem maior duração das horas de

trabalho, e até com menos esfôrço do trabalhador, que mais usará a inteligência que a fôrça.

Sem dúvida que o capital fecunda o trabalho. Mas, respondem que êsse capital nada mais é que **trabalho cristalizado.** Sem dúvida, tal é verdade, mas a sua realização e cristalização exige determinados esforços e sacrifícios de quem o organiza, de quem o constitui, e não se pode, depois, quando aplicado com o trabalho na producção de bens, dar apenas a **êste** trabalho determinado o de ser o **único determinante do valor de troca.**

Ao estudarmos a propriedade, vimos que o capital nasce da poupança, e os meios de producção surgem de uma aplicação sistemática da inteligência no trabalho, construindo meios mais eficientes que a mera fôrça física do homem. A poupança realizada não é feita sempre sôbre o trabalho alheio, mas sôbre o próprio. Um trabalhador pode poupar do que ganha e com o que lhe sobra adquire ou constrói meios de producção e pode aliar-se a outro trabalhador para realizar bens. Essa poupança, fundada num trabalho legítimo, é capital e permite um aumento de productividade, que não é uma **plus-valia** do salário do companheiro, mas da hábil combinação entre trabalho e inteligência, tornando-se productivo e aumentando a capacidade productiva de ambos.

É fácil imaginar casos semelhantes, que sirvam de exemplo. Lembramo-nos de uma história contada num filme. Era uma família de lenhadores, os quais cortavam lenha com machados, na forma primitiva. Um dia, entre êles, um dos membros da família deu-lhes a idéia de que se poupassem todos um pouco, e fizessem uma caixa comum, poderiam adquirir uma serra mecânica, o que permitiria maior producção e melhoria da situação de todos. A idéia partiu de uma criança, que guardava algumas moedas num cofre, e ofereceu seu importe para o bem de todos. Todos os sacrifícios foram impostos. Deixaram de ir ao cinema, e o valor das entradas era guardado no cofre; deixaram de adquirir certas roupas, e aproveitaram as velhas que remendavam, e o importe era poupado. E assim, através de longas e dramáticas situações, chegaram a realizar um pequeno pecúlio, suficiente para pagar a entrada na acquisição de uma serra mecânica. Finalmente a adquiriram, e

com ela produziam dez vêzes mais. Com a renda, pagaram a serra e melhoraram a situação de todos. Como sobrava já um pecúlio bem regular, resolveram dar trabalho a dois homens desempregados, que poderiam auxiliá-los no serviço. E assim fizeram, e ganhando, e poupando, compraram um caminhão para fazer a entrega da lenha directamente ao consumidor, recebendo um melhor preço, pois evitavam os intermediários. Pois bem, aquêle capital foi productivo. Seria apenas o valor de troca dado pelo trabalho empregado, e era a **plus-valia** uma expropriação feita ao trabalho? Não merecia o capital, que era legítimo, justo e digno, um ganho? E êsse ganho era obtido à custa da expropriação daqueles que apenas davam o seu trabalho? Estavam sendo indignamente explorados?

Há inegàvelmente capitais que exploram, há indignidades que merecem a exprobração do ferrete de monstruoso. Mas o que vemos aí é um exagêro na retribuição de uns à custa de retribuição de outros, não, porém, que seja negado totalmente ao capital o seu direito à plus valia". Na verdade, o seu direito refere-se ao **ganho** e **não é realizado sempre à custa de quem trabalha, mas muitas vêzes, e muitas, a favor de quem trabalha.** É o que mostraremos em breve.

A Economia deve ser visualizada quanto à actividade, que lhe é própria de modo concreto e, portanto, **holístico,** como um **holos,** uma totalidade.

Não foi feito o homem para a Economia, mas a Economia para o homem. Por que o homem produz? Por que tem necessidades que, para serem aplacadas, exigem bens que devem ser produzidos. A finalidade da producção de bens é, pois, a de obtê-los com a utilidade, com a aptidão de aplacar necessidades. A actividade econômica completa-se, pois, com o uso, com o gôzo e com o consumo.

0 vector normal é:

Neccessidade: producção de bens (utilidades) que a aplaquem pelo uso, gôzo e consumo.

Para realizar êsse vector, emprega o homem um esfôrço; dá, em troca do bem de que necessita, um esfôrço, um **onus,** que é representado pelo trabalho. O trabalho é, assim, um meio para alcançar o que é imediato no homem (a utilidade capaz de satisfazer a imediata necessidade).

Portanto, se queremos ver o valor de um bem, temos de vê-lo concretamente: como capaz de satisfazer uma necessidade, e como algo que exige em troca um esfôrço para ser obtido.

Se partimos do esfôrço, podemos notar que o homem dispõe de fôrças para realizá-lo, e que essas fôrças são as dos seus braços, das suas mãos e as da sua inteligência. Pode-se, assim, de um modo fundamental, classificar êsse esfôrço ou trabalho, em:

a) trabalho braçal;

b) trabalho manual;

c) trabalho intelectual.

Não é, porém, o homem capaz de um esfôrço constante e ininterrupto no trabalho, mas dosado, dentro das suas condições fisiológicas e psicológicas normais. Há, assim, um **tempo de trabalho,** e dentro dêsse tempo o homem realiza o seu esfôrço. Podemos tomá-lo mediatamente; partimos, como o podemos fazer hoje, da base do trabalho mínimo em valor, que é o trabalho correspondente a um salário, o salário mínimo, em regra referente ao trabalho apenas braçal ou manual, já que o trabalho intelectual, por ser mais productivo e também mais raro, recebe um salário maior.

Partindo do salário mínimo, podemos dizer que êsse salário vale na proporção do que êle é capaz de adquirir em bens. Dividindo-o pelo tempo em que é empregado, podemos falar de uma **crono-renda do trabalhador,** ou seja **quanto** uma determinada unidade de tempo de trabalho vale como valor de troca, ou seja, **quanto** se pode adquirir com uma fracção de **crono-renda.**

Ora, o salário é a única renda do trabalhador-proletário, daquele que apenas dispõe do salário, cuja única "propriedade" é a prole, a família, os filhos.

Poderíamos, assim, medir o valor das mercadorias (considerando-as pelo seu preço no mercado) pela **crono-renda** do trabalhador, tomando-se, como unidade, a hora, e, neste caso, poder-se-ia dizer

que o bem tal, em tal quantidade, para ser adquirido, exige tantas horas de trabalho de salário mínimo. Tomando-se a média semanal, de 48 horas de trabalho, essas horas valem como **meio de compra**, na relação do que elas adquirem no mercado.

Dêsse modo, considerando-se fixo o salário mínimo (numa sociedade em que a moeda é estável), poder-se-ia dizer que um terno de roupa custaria para o trabalhador três semanas de trabalho, ou seja a **crono-renda** de 144 horas; um par de sapatos a **crono-renda** de 52 horas, e assim sucessivamente.

No momento que, para adquirir tais bens, é mister menos **crono-renda**, o valor real do salário aumenta, embora o valor nominal (naturalmente em moeda) permaneça o mesmo. Também poderia o salário, nominalmente, aumentar, permanecendo a **crono-renda** a mesma, e, nesse caso, não haveria aumento real do salário, como também poderia haver diminuição real do salário se se exigisse maior **crono-renda** para a acquisição de um determinado bem.

Estamos visualizando o salário já num campo civilizado, num grau de cultura mais elevado. Se volvermos para trás, podemos alcançar o homem primitivo, de economia primitiva, e veríamos que, para realizarmos uma roupa, seriam exigíveis mais horas de trabalho. Observando-se, o que é fácil e exige pouco esfôrço, a situação do homem moderno, na **polis** civilizada, e o homem da organização primitiva, desde logo se vê que êste obtém maior soma de bens com menor número de **crono-renda**. Conheceu, assim, um maior bem-estar.

Há uns trinta anos atrás, um operário, doente de pneumonia dupla, perdia, no mínimo, três meses de trabalho, gastava o que não podia, e enfraquecia-se totalmente, readquirindo as fôrças após uma longa convalescença.

Hoje, bastam-lhe algumas pastilhas, que custam a milésima parte do que lhe custava o tratamento e, em horas, está curado, voltando ao trabalho, sem abalo mais profundo da saúde. Quem poupou aqui? Não foi o trabalhador? Não deu êle menos crono-renda, com aumento até da utilidade.

Não é mister ser muito inteligente para ver, em tôdas as coisas que a indústria oferece a possibilidade de uma poupança de crono-renda, com aumento até da utilidade.

Imaginemos agora que alguém descubra uma matéria plástica mais conveniente que o couro, e que possa fazer sapatos de melhor utilidade, pela décima parte da crono-renda que hoje exigem. Não oferece, quem assim realiza, uma poupança?

Poderíamos multiplicar o exemplo aos milhares, e nada mais ajuntaríamos à inteligência do tema. Pois bem, o que deve ser ressaltado aqui, é que o trabalhador, que realiza aquela pastilha que cura a pneumonia dupla, dá uma **plus-valia**, no sentido marxista, ao que a inventou, e que gere a sua producção, mas na verdade, êle ganha, em troca, horas e horas de trabalho, ganho socialmente, embora não o ganhe individualmente, salvo se sofrer, por sua vez, de uma pneumonia dupla. Mas, em compensação, outro trabalhador está produzindo sapatos em máquinas, e sob novas modalidades, que permitem uma producção mais intensa e extensa, e por um custo muito menor, o que lhe trará um benefício, pois, socialmente, dará menos **crono-renda** por um sapato que dava antes.

No capitalismo paleotécnico, o lucro do capitalista se faz realmente à custa do trabalho, cuja renda é menor do que realmente o que produz, embora já se dê um progresso na ordem da realização dos bens, que beneficiarão a todos.

Mas é só na neotécnica, quando, a pouco e pouco, o operário se liberta do trabalho braçal, e em parte do manual, para ter uma função quase exclusivamente intelectual, que passa a ter uma **crono-renda** maior. E pode-se fazer, como aliás se faz, uma comparação entre os salários dos operários dos diversos países, comparando-se a **crono-renda** necessária para aquisição de um determinado bem. É mister, pois, considerar-se êsse aspecto, pelo qual o operário aumenta a sua participação nos bens, nas mercadorias, à proporção que estas lhe custam menos **crono-renda**. O progresso do bem-estar nos trabalhadores, que a neotécnica proporcionou, transformando a êste no cliente principal do mercado neotécnico, é susceptível de aumento. E êsse aumento não foi impedido pela **plus-valia**, como pretendia ver Marx, que julgava que cada vez mais os pobres seriam

mais pobres e os ricos mais ricos, a ponto de chegar-se a uma época em que de um lado se aninhariam "os extraordinàriamente miseráveis e do outro lado os extraordinàriamente ricos". Nos países neotecnizados, o proletariado participa cada vez mais dos bens oferecidos no mercado, os quais lhe custam cada vez menos **crono-renda.**

Quer queiram ou não os adversários do capitalismo, não podemos deixar de reconhecer que o neotécnico e o biotécnico, que ora se inauguram em muitos países, aumentaram consideràvelmente a renda do trabalhador. Dêste modo, quando, para obter um determinado bem, tinha êle de ceder a renda de tantas horas de trabalho, agora deve ceder menos horas. Neste caso, tem uma **poupança,** um **ganho,** também **lucra.**

E por que se verifica tal lucro, quando antes, na concepção marxista, só poderia haver lucro a favor do capitalista, e agora se vê que há um lucro também para o trabalhador?

Tal permite determinar o êrro fundamental que havia em tal doutrina, e também na crítica dos socialistas, que não se dedicaram a um melhor exame da Economia, da Sociologia, da Ética e da História.

É que a operação econômica só se completa com o consumo (uso, gôzo e consumo). O bem econômico só atinge a sua plenitude quando alcança a sua finalidade, que é satisfazer uma necessidade determinada.

Outro elemento importante foi esquecer que todos os membros de uma sociedade são consumidores, e que apenas uma parte é productora. Comete-se um êrro fundamental se olhamos a sociedade apenas do ângulo dos productores; trabalhadores e capitalistas, e esquecemos de olhar que êstes, junto com todos os outros, que não se incluem naquela classificação, são consumidores. A Economia tem um fim: o consumo. É com êste que se completa todo o ciclo econômico.

O **capital,** considerado econômicamente, é um factor de producção. Mas é mais: é um factor de productividade crescente. É o que nos revela o exame dos factos econômicos. Ora, justificada a propriedade em certo sentido, é justo o ganho desta, desde que

venha em aumento da productividade e da poupança do **crono-renda** do trabalhador.

Por que não deveria ter um ganho especial Édison, que inventou a lâmpada eléctrica, e trouxe uma série de poupanças em vida, em saúde, e aumentou tanto em bem-estar? Quantas vidas se perdiam anualmente pelo envenenamento do gás? Quão dispendioso era o uso de gás, além de ser menos higiênico, e oferecer menos bem-estar. Com o uso da lâmpada eléctrica, poupou ao trabalhador vidas, o cansaço prematuro dos olhos, etc., e dêle exigiu menos **crono-renda.** Quem lucrou? A organização de Édison, ao industrializar a lâmpada eléctrica? Sim, mas também o seu suário lucrou em **crono-renda** poupada. O lucro do consumidor está aí. A sociedade não é só formada de productores, mas de consumidores sobretudo, que formam a sua totalidade. É um êrro considerar o trabalho, o capital e o consumo sem a sua relação social. Se o capital facilita ao trabalho maior productividade em favor do aumento do consumo, ao lado do lucro que oferece ao capitalista, oferece um lucro social, que é potencialmente auferível por todos os consumidores. E se compararmos o lucro, que tem o capitalista, ao lado do lucro, que têm os consumidores, veremos que êstes levam a maior parte, porque aumentaram o poder acquisitivo da sua **crono-renda.**

Se olharmos para as grandes realizações do capitalismo (e o próprio Marx não poupou elogios em seu "Manifesto Comunista"), notaremos que elas contribuíram para o aumento do bem-estar de todos os consumidores, nêles incluídos os trabalhadores, e que o consumidor ganhou, poupou muito mais do que ganhou o capitalista.

É essa nova maneira de colocar o tema do lucro uma conseqüência da visão concreta do valor e da **plus-valia.** A maneira abstrata levou aos erros do marxismo, que chegou a profetizar uma miséria cada vez mais crescente nos países capitalistas mais desenvolvidos, o que foi desmentido frontalmente. Nos países capitalistas mais desenvolvidos, a crono-renda do trabalhador cresceu em poder acquisitivo, e êle poupou, êle obteve ganhos imensos, conseguiu cada vez mais, com menos tempo, uma soma cada vez maior de bens.

Queremos com isso justificar o capitalismo? Em parte sim, e em parte não. O capitalismo teve e tem um grande papel no desenvolvimento do bem-estar humano. Mas é mister distinguir o capitalismo paleotécnico, do neotécnico e do biotécnico. O primeiro cometeu muitas injustiças e monstruosidades, mas, por sua vez, abriu as portas para o segundo, e êste, inevitàvelmente, abre as portas para o terceiro, um capitalismo socializado, síntese dos dois primeiros, que poderá actualizar o que ambos têm de benéfico, e virtualizar o que ambos têm de maléfico. Marchamos para um novo mundo, um mundo de bem-estar, uma sociedade cooperacional, uma sociedade de apoio-mútuo e de compreensão, uma sociedade de productores livres, senhores também dos meios de producção. Mas êsse ideal não é a criação do capitalista único, do Estado capitalista, senhor dos meios de producção e de distribuição. Essa idéia primária, peleotécnica, porque mostramos e ainda mostraremos que o marxismo é apenas uma filosofia para o proletariado paleotécnico, tem sido um entrave ao progresso do verdadeiro socialismo, que é o **cooperacional,** o socialismo **pantarquista,** aquêle que todos terão responsabilidade na obra social, em que será dada maior autonomia ao ser humano e em que todos poderão realizar pràticamente a máxima de Cristo: "amai-vos uns aos outros, como eu vos amei", porque êsse amor será a ajuda de uns aos outros, o apoio-mútuo, a solidariedade universal, o amor ao bem do nosso semelhante, que é a verdadeira expressão da caridade cristã: amar o bem do nosso semelhante.

Se êsse ideal ainda não se realizou no grau desejado, é que foi impedido por erros e preconceitos pseudamente socialistas, que mais o obstaculizaram que o estimularam.

É o que ainda veremos oportunamente (1).

(1) Em "O Problema Social", faremos a crítica final do capitalismo.